HOMERISCHE GÖTTERSTUDIEN

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG DER

HUMANISTISCHEN SEKTION DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
ZU UPPSALA

VORGELEGT

VON

ERIK HEDÉN
LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 30. MÄRZ 1912 UM 10 UHR VORMITTAGS
IM HÖRSAAL N:O I STATTFINDEN

UPPSALA 1912
K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI



HOMERISCHE GÖTTERSTUDIEN

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG DER

HUMANISTISCHEN SEKTION DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

ZU UPPSALA

VORGELEGT

VON

ERIK HEDÉN

LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 30. MÄRZ 1912 UM 10 UHR VORMITTAGS

IM HÖRSAAL N:O I STATTFINDEN



UPPSALA 1912

K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI

INHALT.

Vorwort.

Die Anregung zu dieser Abhandlung hat mir eine Äusserung *Paul Cauers* in seinen Grundfragen der Homerkritik (1. Aufl. S. 244) gegeben. Dieser Gelehrte bezeichnet es dort als eine Aufgabe, die gestellt werden könnte: "durch Vergleichung der Art, wie da und dort die Götter wirkend gedacht sind, ein neues Merkmal zu gewinnen, nach dem die Schichtungen des Epos geschieden und abgestuft werden können". Eine derartige Untersuchung kann, mag sie auch so fragmentarisch sein wie die vorliegende, nur auf einer sehr breiten Basis aufgebaut werden. Ich habe in der Einleitung (S. 4 ff.) die wichtigsten Gebiete anzudeuten versucht, die ein jeder, der die homerische Religion studieren will, eigentlich beherrschen sollte. Wie viel mir selbst hierin abgeht, wird der Leser sofort erkennen.

Ich will besonders bemerken, dass ich betreffs der Kunst im ganzen nur *Roschers* Mythologisches Lexikon und ein paar andere grössere Werke, dagegen nur gelegentlich eingehendere Spezialuntersuchungen benutzt habe. Die ganze nachhomerische Literatur zu exzerpieren, die für den vorliegenden Zweck mehr oder weniger ergiebig gewesen wäre, dazu hat es mir auch an Zeit gefehlt. Es musste eine Auswahl getroffen werden. Die Homerische Literatur im weiteren Sinne (die Hymnen und die kyklischen Fragmente) und die ganze Hesiodeische habe ich ausführlich herangezogen, weil sie für die Auffassung der eigentlich homerischen Religionsentwicklung besonders wichtig sind. Aus der nach-alexandrinischen Epik habe ich nur ein Werk, natürlich die Posthomerika des Quintus Smyrnæus, gewählt; weil dies Werk die letzte Entwicklungsstufe der griechischen Epik repräsentiert, ist es hier mehr berücksichtigt worden, als dies seine kulturelle Bedeutung an sich zu berechtigen scheint.

Cauer hat an der genannten Stelle seiner Grundfragen dem homerischen Religionsforscher den klugen Rat gegeben, "den Gegenstand der Untersuchung zunächst rein für sich zu nehmen". Im ganzen habe ich nach dieser Metode zu arbeiten gestrebt und nur ein paarmal auf die am wenigsten bezweifelten Ergeb-

nisse der Kompositionskritik hingewiesen, wenn diese die von mir auf anderen Wegen gewonnene Überzeugung zu bestätigen scheinen. Eine durchgeführte Anschauung über die Entstehung der Homerischen Gedichte soll das Resultat, nicht der Ausgangspunkt einer Untersuchung wie der hier vorliegenden sein. Ich will deshalb nur vorausschicken, dass ich im Folgenden "Homer" als einen Kollektivnamen und als mit dem anderwärts vorkommenden Ausdruck "die Homerischen Dichter" vollkommen synonym gebrauche.

* * *

Obgleich mein verehrter Lehrer, Professor O. A. Danielsson, seine bedeutungsvolle Forschungsarbeit grösstenteils anderen Gebieten als dem religionsgeschichtlichen gewidmet hat, bin ich ihm jedoch den grössten Dank schuldig. Jeder seiner Schüler wird bezeugen können, dass er, auf welchem Gebiete sie auch gearbeitet haben mögen, durch seine Lehrtätigkeit und durch sein persönliches Interesse ihre Arbeit kräftig befördert hat.

Was die Forschungen Professor Sam Wides für unsere Kenntnis der hellenischen Religion bedeuten, darüber braucht man Sachkundige nicht zu belehren. Bei der vorliegenden Abhandlung, deren Gegenstand innerhalb seines eigenen Forschungsgebietes fällt, ist mir Professor Wide auf mancherlei Weise beigestanden, wofür ich ihm den besten Dank ausspreche.

Es ist mir eine sehr angenehme Pflicht, an dieser Stelle auch meiner tief empfundenen Dankbarkeit für den unschätzbaren Beistand, den mir mein Freund, Dozent Ernst Nachmanson, geleistet hat, Ausdruck zu geben.

Gleich allen anderen, die mit derartigen Arbeiten sich beschäftigt haben, ist mir das sachkundige und stets hilfsbereite Wohlwollen der Beamten der Universitätsbibliothek in Uppsala und der Reichsbibliothek in Stockholm in reichem Masse zu teil geworden.

Zeichen und Abkürzungen.

Um verschiedene Arten der direkten oder indirekten Darstellung (worüber Näheres in der Einleitung Seite 16 ff.) zu bezeichnen, habe ich verschiedene Zeichen gebraucht. Mit kleinen Klammern bezeichne ich die Stellen, welche Menschen in den Mund gelegt sind; in Fällen einfacher Rede, oder wenn die Menschen Selbsterlebtes erzählen, sind die Klammern oberhalb der Versziffer angebracht (‘ ’), wenn aber der Sprecher eine ältere Sage vorträgt, neben den Ziffern (‹ ›). Die Rede der Götter oder anderer übernatürlichen Wesen wird mit eckigen Klammern (⌜ ⌝) bezeichnet. Zur Bezeichnung indirekter Rede wende ich die verschiedenen Klammerzeichen nach aussen (also ’ ‘, ⌝ ⌜). Gleichnisse endlich werden durch kleine Klammern unterhalb der Zeile bezeichnet (‚ ‚).

Die wichtigsten der gebrauchten Abkürzungen sind:

CIG = Corpus inscriptionum Græcarum, ed. Boeckh.
IG = Inscriptiones Græcæ, ed. Acad. litt. Boruss.
SIG² = Sylloge inscriptionum Græcarum, ed. W. Dittenberger, 2 Aufl.
Apdr. = Apollodors Bibliotek.
Rz (bei den Hesiodosfragmenten) = Rzach.
Bk (bei den Lyrikerfragmenten) = Bergk.
Df (bei den Tragikerfragmenten) = Dindorf.
FHG = Fragmenta historicorum Græcorum, ed. Müller.
Rosch. ML = Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.
Prellw. = Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache.
Iw. Müll. Handb. = Iwan von Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.
N. Jahrb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum u. s. w.
Arch. Rel.-wiss. = Archiv für Religionswissenschaft.
Jahrb. arch. Inst. = Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts.

Nord. Tidskr. Filol. N. r. oder 3. r. = Nordisk Tidskrift for Filologi, Kjöbenhavn, Ny række, bzw. 3. række.
Mnemos. = Mnemosyne, Acta Philologica Batava.
Nachr. Ges. Wiss. Gött. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Classe.
Sitz.-ber. Ak. Wiss. Münch. = Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in München, philologisch-historische Klasse.
Sitz.-ber. Ak. Wiss. Wien = Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften, Wien.
Abh. (bzw. Sitz.-ber.) Ak. Wiss. Berl. = Philologisch-historische Abhandlungen (bzw. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe) der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Abh. sächs. Ges. Wiss. = Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe.
Nägelsbach, Hom. Th.[2] = Homerische Theologie, 2. Aufl. von G. Autenrieth.
Welcker, Gr. G. = Griechische Götterlehre.
Prell.-Rob. = Preller, Griechische Mythologie, Band I, 4 Aufl. von C. Robert.
Gruppe, Gr. M. = Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Iw. Müll. Handb. 5, 2).
J. Harrison, Prol. = Prolegomena to the Study of Greek Religion.
Farnell, Cults gr. Stat. = Cults of the greek States.
Wide, Lak. K. = Lakonische Kulte.
Rohde, Ps. = Psyche.
O. Müller, Prol. = Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie.
Dümmler, Kl. Schr. = Kleine Schriften.
Lehrs, Pop. Aufs. = Populäre Aufsätze aus dem Altertum.
Wilamowitz-Moellendorff, Hom. Unt. = Homerische Untersuchungen.
Cauer, Grundfr. = Grundfragen der Homerkritik.
Ed. Meyer, G. Alt. = Geschichte des Altertums.
Stoff griech. Ep. = Usener, Der Stoff des griechischen Epos (Sitz.-ber. Ak. Wiss., Wien, 137, 1897).
Roscher, Kynanthr. = Über das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Markellos von Side (Abh. sächs. Ges. Wiss. XVII, 1897).

ERSTER ABSCHNITT.

Einleitung.

Aufgabe und Methode.

Die meisten Untersuchungen auf dem Gebiete der Homerforschung sind nunmehr von dem Entwicklungsgedanken beherrscht oder wenigstens beeinflusst; am öftesten haben sie zum Zweck, zu der Entwicklungsgeschichte des Homerischen Epos Beiträge zu liefern. So auch auf dem religiösen Gebiete. Hier ist es die *Entwicklung* des Kultus, des mythischen Stoffes, des Götterglaubens, des religiösen Bewusstseins, welche der Forscher zu ermitteln sucht. Es ist aber ohne weiteres klar, dass sich einer derartigen Aufgabe ernstliche Schwierigkeiten von besonderer Art entgegenstellen müssen. Sowohl Ilias als Odyssee sind uns nur als einheitliche Werke bekannt. Wie sie entstanden sind, darüber hat uns die Tradition nichts Stichhaltiges zu erzählen. Wie soll es überhaupt möglich sein, in diesen Gedichten verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung aufzufinden?

So lange höhere Kritik und Kompositionskritik so ziemlich ein und dasselbe waren, war man sich über die Antwort nicht im Zweifel. Die Methode ergab sich von selbst. Man suchte teils durch Aufspürung von Widersprüchen, teils auf Grund ästhetischer Beobachtungen, das relative Alter der Homerischen Gesänge oder der einzelnen Stellen zu bestimmen; war dies erreicht, so lag damit auch die Altersstufe der verschiedenen Götterepisoden und der in diesen hervortretenden religiösen Vorstellungen klar zu

Tage. So glaubte man, einen festen Ausgangspunkt für die Klarlegung der religiösen Entwicklung des griechischen Epos gewonnen zu haben. Diese Betrachtungsweise ist heutzutage nicht mehr die alleinherrschende, aber sie lebt noch immer fort. Es hat der Beobachtung allerdings nicht entgehen können, wie misslich es ist, auf den unendlich wechselnden und meistens sehr umstrittenen Ergebnissen der "höheren" Kritik eine Entwicklungsgeschichte aufzubauen. Trotzdem versucht man hie und da noch die alte Methode, freilich in modifizierter Form, zu retten. Man versucht z. B.[1] die gesichertsten Ergebnisse der Kompositionskritik herauszuschälen, um auf diese Weise wenigstens konstatieren zu können, dass diese oder jene Götterepisode besonders alt oder besonders jung sei; nach dem so gewonnenen Massstabe werden dann die anderen Episoden geprüft und beurteilt.

Es wird jedoch heutzutage immer häufiger und allgemeiner zugestanden, dass diese Methode, als prinzipiell verfehlt, überhaupt nicht zu retten sei. Erstens scheint es immer bedenklicher anzunehmen, dass wir wirklich in unserer Ilias oder Odyssee ein Stück der alten epischen Poesie in einigermassen unveränderter Form vor uns haben. Zweitens wird niemand leugnen, dass auch spätere Gesänge alte religiöse Vorstellungen bewahrt haben können. Überhaupt darf, wie besonders *Paul Cauer* hervorgehoben hat[2], jeder homerische Spezialforscher so wenig als möglich als durch die Kompositionskritik bewiesen voraussetzen. Je weniger sein prinzipieller Standpunkt in der Homerfrage seine Untersuchung beeinflusst, um so mehr darf er hoffen, die Forschung bezüglich der Entstehung der Homerischen Epen fördern zu können. Freilich, ganz voraussetzungslos kann keine Forschung sein. Jeder Versuch eine Entwicklung darzustellen hat zur notwendigen Voraussetzung, dass über-

---

[1] So *Benno Diederich* in seiner Inauguraldissertation: Quomodo dei in Homeri Odyssea cum hominibus commercium faciant, Kiel 1894. [2] Grundfragen der Homerkritik[1], 7 f., 244.

haupt eine Entwicklung stattgefunden hat. Wer bei Homer auf dem religiösen Gebiete verschiedene Entwicklungsstufen auffinden und in Zusammenhang bringen will, der muss die Homerischen Epen als das Ergebnis einer dichterischen Tätigkeit auffassen, die mehrere Generationen umfasst. Als besonders dreist kann eine derartige Voraussetzung nicht gelten. Auch der überzeugteste Unitarier scheut gewöhnlich davor zurück, den Dichter der Ilias — von der Odyssee ganz zu schweigen — für den ersten Epiker der Hellenen auszugeben, oder zu behaupten, dass er von seinen Vorgängern nichts gelernt noch geborgen habe [1]. Ferner wäre es Pedanterie, wenn man nicht ohne weiteres annehmen wollte, dass die Odyssee jünger sei als die Ilias. Das ist wichtig genug, aber für unseren Zweck durchaus nicht ausreichend.

Sollen wir dann etwa, wenn wir bei Homer den Entwicklungsgang einer religiösen Vorstellung verfolgen wollen, nichts als innere Kriterien berücksichtigen? Das würde voraussetzen, dass wir nur aus inneren Gründen entscheiden könnten, was jung und was alt sei. Allerdings sind auch in diesem Falle einige allgemeine Voraussetzungen ebenso erlaubt als unumgänglich. Wir müssen annehmen, dass die Entwicklung auf diesem wie auf anderen Gebieten von einer einfacheren, körperlich konkreten, naiven zu einer komplizierteren, geistigen, reflektierenden Auffassung fortschreitet. Aber dieses Gesetz kann nicht als ausnahmslos vorausgesetzt werden. Beträchtliche Abweichungen im einzelnen sind stets zu erwarten. Es ist um so gefährlicher, sich ganz auf ein allgemeines Entwicklungsprinzip zu verlassen, da es sich hier um die geistige Entwicklung eines alten Volkes, in einer verhältnismässig naiven Zeit handelt. Alte Vorstellungen nach modernen Gesichtspunk-

[1] Die Einwände, die von verschiedenen Gelehrten (wie jüngst von *Belzner*, Homerische Probleme 85 ff.) gegen die historische Methode erhoben worden sind, betreffen mehr die Art ihrer Verwendung und haben mit dieser grundlegenden Tatsache nichts zu schaffen.

ten zu beurteilen, ist immer bedenklich. Wir sind deshalb genötigt, auch nach äusseren Kriterien zu suchen. Wir müssen vor allem einen festen Ausgangs- und Endpunkt für unsere Untersuchung finden, und in beiden Fällen ist, aus den oben angeführten Gründen, der feste Punkt nicht in den bisherigen Resultaten der Homerforschung zu suchen.

* * *

Der Endpunkt der homerischen Religionsentwicklung.

Am leichtesten liesse sich vielleicht der Endpunkt finden. Wir wissen, wie stark Homer die spätere Dichtung beeinflusst hat. Alle Dichtungsarten der Blütezeit gehen ihrem geistigen Inhalt nach in letzter Linie auf Homer zurück. Dies gilt nicht am wenigsten von ihrem religiösen und gilt vor allem von ihrem mythischen Inhalt. Die späteren Epiker, Lyriker, Tragiker haben homerische Gedanken und Sagen aufgenommen und weiter fortentwickelt. Aber nicht alle religiösen Motive waren einer wirklichen Fortentwicklung fähig, sondern nur diejenigen, welche mit dem geistigen Gepräge der darauf folgenden Zeit überein stimmten, und dies musste natürlich besonders mit den *jüngeren* homerischen Motiven der Fall sein. Es ist also eine naheliegende Annahme, dass die Motive, die in der nachhomerischen Literatur vorherrschen, bei Homer relativ spät entstanden sind. Natürlich ist nicht ein religiöses Motiv schon allein durch den Umstand als jung erwiesen, dass es in der späteren Dichtung vorkommt. Die Dichter hatten nicht nur freie Hände, gelegentlich ältere homerische Vorstellungen aufzunehmen; sie konnten auch als selbständige Geister direkt aus dem immer lebendigen Born des Kultus, der Sage, des Volksglaubens schöpfen. Ferner sind hier die Verschiedenheiten der hellenischen Stämme, welche die Dichtung pflegten, und die der dichterischen Individualitäten in Betracht zu ziehen: nicht alle haben aus Homer dasselbe ausgewählt. Auch auf dem geistigen Gebiete hat

man mit dem Gesetz der grossen Zahlen zu rechnen. Nur wenn eine Göttervorstellung, die bei Homer wenig entwickelt oder zum mindesten nicht vorherrschend ist, bei den Späteren zu grösserer Entfaltung gelangt ist, können wir sie mit einiger Wahrscheinlichkeit eine jüngere nennen.

Nicht alle späteren[1] Dichtungsarten sind in dieser Hinsicht gleich lehrreich. Am ergiebigsten müssen natürlich die späteren *Epen* sein, da es sich um die Entwicklung epischer Motive handelt. Es ist daher sehr zu bedauern, dass uns, ausser einem einzigen umfangsreichen Bruchstück der Hesiodeischen Eoien (der *Aspis des Herakles*), von der älteren nachhomerischen Epik nur Fragmente erhalten geblieben sind. Die *Homerischen Hymnen*, die *Erga* und die *Theogonie* des *Hesiodos* sind nicht Epen im homerischen Stile, was jedoch nicht ausschliesst, dass sie für unseren Zweck ungemein lehrreich sind. Unter den Arten der *Lyrik* stand die *Elegie* formell dem Epos am nächsten, für die epischen Göttergeschichten und im ganzen für religiöse Motive hatte sie aber nicht viel Raum. Der bedeutendste Lyriker der Hellenen, *Pindaros*, ist auch seiner religiösen Gesinnung und seiner Fülle von Mythen und Sagen wegen der für die Religionsforschung ergiebigste. Nicht weniger bedeutsam sind für unseren Zweck die drei grossen *Tragöden*, teils weil das Drama in hohem Masse seinen Stoff aus dem Göttermythus holte, teils weil die Tragödie für die religiöse Entwicklung der Griechen von so grosser Bedeutung war. Auch *Aristophanes*, der konservativ religiöse

---

[1] Ich übersehe nicht, dass einige neuere Gelehrte (*Dietrich Mülder*, Homer und die altjonische Elegie 1906, Die Ilias und ihre Quellen 1910; *Gruppe*, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte I 649 f.) die Abfassung der Homerischen Gedichte in eine so späte Zeit verlegen, dass sie jünger sein müssen (oder können) als die ältere Elegie und Lyrik, die älteren Hesiodeischen Gedichte u. s. w. Jedenfalls müssen doch diese Gedichte mit den jüngeren Teilen des Homerischen Epos mehr gleichartig sein als mit den älteren.

Mythenparodist, ist nicht zu übergehen. Je jünger die Dichter sind, um so weniger lehrreich werden sie natürlich für die Homerforschung. Doch können uns gewiss noch die *Alexandriner*, besonders als Homerimitatoren und als gelehrte Sammler, manchmal Aufklärung geben. Wertvoll ist es, dass uns hier wieder in den Argonautika des *Apollonios Rhodios* ein grösseres Epos erhalten ist. Aus ähnlichen Gründen sind die *Epen der griechischen Spätzeit* — deren eines, die Posthomerika des *Quintus Smyrnæus*, die Troiasage behandelt — nicht ohne Bedeutung, und dasselbe gilt von den *römischen* Götter- und Heldengedichten, besonders von der Aeneis des *Vergil.*

Nebst den Dichtern können die *Prosaschriftsteller* uns über vieles belehren, teils als Zeugen des Geisteslebens ihrer Zeit, teils als Mythenhistoriker und Überlieferer religiöser Aufzeichnungen. Sie sind jedoch für unseren Zweck weit weniger bedeutend als die Dichter, da ja die homerische Religiosität so stark ästhetisch gefärbt war. — Dagegen ist die griechische *Kunst* für jeden, der die spätere Entwicklung der homerischen Motive ermitteln will, von grossem Gewicht, und nicht zum geringsten Teile die mehr volkstümliche Vasenmalerei. Durch ihre Wahl von Göttergestalten, durch die Verknüpfung und individuelle Charakterisierung derselben, durch ihre Auswahl und Behandlung der mythischen Szenen gibt sie uns über die Götterauffassung ihrer Zeit wertvolle Belehrungen. Es ist allerdings wahr, dass die bildende Kunst, formell und gewissermassen auch inhaltlich, nach anderen Gesetzen wirkte als die redende. Aber auch jene war jedoch eine Kunst, und zwar, ganz wie die Dichtung, eine Kunst, die als Ausdruck der Götterverehrung und als Vermittlerin der Göttererkenntnis diente; die rege Beeinflussung der griechischen Kunst durch die griechische Dichtung ist ja allgemein bekannt.

* * *

Also besitzen wir, wenn wir die jüngeren Formen der homerischen Göttervorstellungen auffinden wollen, ziemlich gute Hilfsmittel. Schwieriger muss die Aufgabe sein, uns von dem religiösen Ausgangspunkt der Homerischen Dichtung eine Vorstellung zu bilden. Wo sind die Merkmale zu finden, die eine bei Homer vorkommende religiöse Erscheinung als alt, ja vielleicht als vorhomerisch bezeichnen?

Der Ausgangspunkt der homerischen Religionsentwicklung.

Vor allem kommt uns hier die vergleichende Religionsforschung zu hilfe. Diese Forschung ist zu der Schlussfolgerung gelangt, dass die religiöse Entwicklung der alten Völker, trotz aller individuellen Verschiedenheit, gewisse typische Züge, typische Tendenzen aufweist, die fast überall wiederkehren. Es scheint darum möglich zu sein, durch Analogieschlüsse aus den vergleichbaren Perioden der Religionsentwicklung anderer Völker über die Entwicklung der homerischen Religion einige Aufklärung zu gewinnen. Besonders müssen hier die Völker in Betracht kommen, die mit dem hellenischen entweder verwandt waren oder in geistigem Austausch standen. Was die ersteren betrifft, muss man zuerst an die *indische* und in erster Linie an die *vedische* Religion denken. Bekanntlich hegte man einmal die Hoffnung, eine urindogermanische Religion konstruieren zu können, eine Religion, zu der vor allem die vedische und die homerische das Material abgeben sollten[1]. Diese Hoffnung ist später erheblich gesunken[2], obgleich es immer als wahrscheinlich gelten dürfte, dass das gemeinsame Erbgut der Inder und der Hellenen nicht nur auf den Himmelsgott beschränkt gewesen sei. — Unter den Völkern, welche die hellenische Religion in historischer Zeit beeinflusst haben, nehmen die *Ägypter* einen nicht zu übersehenden, die *Semiten* aber den ersten Platz ein. Allerdings

Die vergleichende Religionsforschung.

---

[1] S. über die Prinzipiendiskussion z. B. *Max Müller*, Comparative mythology (Chips from a german workshop II 1 ff.), Introduction to the science of religion; *A. Lang*, Modern mythology, London 1897. [2] S. z. B. *Kretschmer*, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache 76 ff.; Gruppe, Gr. M. II 721 ff.

scheinen heutzutage die meisten Forscher auf dem hellenischen Religionsgebiete geneigt zu sein, diese Beeinflussung als sehr gering zu veranschlagen. Da es aber feststeht, dass mehrere semitische Völker — besonders die Phönizier — der hellenischen Kulturentwicklung auf anderen Gebieten viel neues Material zugeführt und eben in der homerischen Zeit mit den Hellenen in regem Verkehr gestanden haben, muss die Möglichkeit einer Beeinflussung der homerischen Religion durch die phönizische — und durch die anderen orientalischen Religionen — stets offen gehalten werden.

Aber die Religionsforschung, die für Homer von Gewicht ist, ist nicht auf diese und mit ihnen vergleichbare Völker beschränkt. Die Erforschung der Religion der Naturvölker hat ein unterstes religiöses Stratum an das Licht gebracht, das, in wechselnder Gestalt bei sehr verschiedenen Völkern der Erde erkennbar, auch mit grosser Wahrscheinlichkeit für die Urahnen der Hellenen vorauszusetzen ist. Dies wird durch die bekannte Tatsache bestätigt, dass es in der griechischen Religion und nicht am wenigsten bei Homer religiöse Erscheinungen gab, die mit der sonstigen Kulturstufe der Religion nicht stimmten, die von niemand mehr verstanden wurden und eben darum den Altgläubigen als besonders heilig, den mehr aufgeklärten Geistern aber als barbarisch galten. Wenn nun solche Erscheinungen mit noch lebenden Vorstellungen der Naturvölker überein stimmen, so ist uns ein Mittel gegeben, über die vorhomerische Religion der Griechen Einsicht zu gewinnen.

* * *

Der Kultus. Bekanntlich ist es der Kultus, der die Rudimente früherer Religionsstufen mit besonderer Zähigkeit festzuhalten pflegt. Im Kultus hat man ja überhaupt das für niedere Religionsformen wichtigste und eben darum konservativste Element der Religion erkannt. Im Kultus finden wir nicht

nur die Spuren der ältesten Religiosität; wir finden auch in ihm den Ausgangspunkt vieler Mythen und Sagen, die oft zu den populärsten des Volkes gehören und für berühmte Dichtungen den Stoff geliefert haben[1]. Oft ist der kultische Kern einer Sage durch dichterische Elemente ganz überwuchert worden; eben darum müssen wir zuweilen bei der Erklärung der — dem Anschein nach — profanen Dichtererzählungen zum Kultus zurückgreifen. Ich brauche nur auf die von *Usener*[2] gegebene Analyse der Dolonie als ein typisches Beispiel zu verweisen. Was ein Kultgebrauch für unsere Kenntnis einer verschwundenen Religionsauffassung bedeuten kann, hat z. B. *Rohde* in seiner Besprechung des Leichenbegängnisses des Patroklos gezeigt[3]. Das bei diesem Begräbnis vorkommende Menschenopfer steht bei Homer isoliert und ohne Zusammenhang mit der sonst vorherrschenden religiösen Auffassung da; eben dadurch gibt es sich als älter als diese kund.

Über die Bedeutung des Kultstudiums für die Homerforschung herrscht unter den modernen Gelehrten keine Meinungsverschiedenheit. Da aber das Forschungsgebiet noch verhältnismässig jung ist, hat man bisher nicht die Zeit gefunden, von seinem guten Wissen einen ausreichenden Gebrauch zu machen. Man hat einerseits den Homer bis in das kleinste Detail, andrerseits — in neuerer Zeit — die griechische Kulte mit reichem Erfolg untersucht, obgleich in dieser Hinsicht eine sehr umfassende Arbeit noch ungetan ist. Aber eine Zusammenstellung der jedesmaligen Resultate ist mehr zufällig als nach einem durchgeführten Prinzip erfolgt. Auf diesem Wege ist noch viel Aufklärung zu erhoffen. Freilich ist es bei der Verwendung der Kultfakta für die Homerforschung ungemein nötig, das Material mit grosser Vorsicht zu handhaben. Wir wissen

---

[1] So ist es z. B. mit dem Zorn der Hera gegen Zeus der Fall, wenn *Dümmler* in seiner Deutung des Mythus das Richtige getroffen hat (Kleine Schriften II 3 ff., bes. 13 f.). [2] Heilige Handlung III (Arch. Rel.-wiss. 7 (1904), 313 ff.). [3] Psyche[2] I 14 ff.

ja oft nicht, wie alt die uns bekannten Kulte sind, oder inwiefern die jüngeren von ihnen auf ältere zurückgehen. Nur durch besondere Merkmale oder durch das Gesetz der grossen Zahlen kann es entschieden werden, ob eine Kulterscheinung für die Homerforschung zu verwenden ist oder nicht.

Der Kultus bei Homer.

Die ergiebigste Quelle unserer Kenntnis vom Kultus der homerischen Zeit bleibt immer Homer selbst. Er kennt sowohl einen privaten, aber regelmässigen Kultus, zu dem die Libationen bei den Mahlzeiten gehören, als öffentliche Opfer, wie vor allem das grosse Rinderopfer, dessen Ritual Homer mehrere Male genau beschreibt. Er beschreibt ferner oder erwähnt wenigstens gewisse Opfer, die ein besonderes, den betreffenden Gottheiten angemessenes Ritual erfordern; hieher gehört vor allem der Kultus der chthonischen Götter. Er deutet bisweilen, z. B. B 400, an, dass die Götterverehrung für verschiedene Stämme variieren konnte. Die Opfer wurden gewöhnlich von Gebeten begleitet, die ihrerseits von einem entwickelten und den verschiedenen Bedürfnissen angepassten Ritual zeugen.

Über die hohe religiöse Bedeutung, welche die homerischen Menschen den Opfern und Gebeten beimassen, lässt uns der Dichter ebenso wenig im Ungewissen. Freilich ist die Kultauffassung im ganzen frei von jedem mystischen Charakter; nur einzelne Stellen zeugen von einer älteren mehr zauberhaften Anschauung.

Spuren einer magischen Auffassung.

Hieher gehört vielleicht Δ 363, wo Agamemnon den Wunsch ausspricht, dass die Götter die von ihm ausgesprochenen Scheltworte nichtig (μεταμώνια; von den Alten als "mit dem Winde dahingetragen" gedeutet) machen mögen; mit Recht hat man hier ϑ 408 f. verglichen: "wenn irgend ein böses Wort gesagt ist, mögen es die Winde dahinführen!" Dass hier ein nicht mehr verstandener und sonst verschollener Glaube an die Zaubermacht des Wortes steckt, wird durch H 193 ff. bestätigt: Aias fordert seine Landsleute auf, stillschweigend zu Zeus zu beten, damit die Troer es nicht verneh-

men; offenbar konnte man also einem Gebete, besonders wenn man seinen Wortlaut kannte, entgegenwirken. Doch setzt Aias fort V. 196: “oder auch laut, da wir niemand fürchten“ — die alte Auffassung ist schon innerlich überwunden[1]. In der Odyssee will Polyphem ι 355 f. den Namen des Odysseus erfahren; warum er eigentlich dies will, und warum ihm Odysseus den Namen verhehlt, ist an dieser Stelle nicht mehr erkennbar — der Dichter hat es durch seinen Wortwitz mit dem Namen “Niemand“ V. 364 ff., 406 ff. verwischt — es wird aber am Ende des Gesanges klar: erst nachdem der Riese dank des Übermuts des Helden den Namen zu wissen bekommen hat, kann er über dessen Haupt den Fluch herabrufen (V. 502 ff., 526 ff.). Eine andere Spur derselben zauberhaften Religionsauffassung findet sich wohl Γ 295 ff.: bei der Weinspende, die das Eidesopfer begleitet, beten die Männer, dass das Gehirn des Meineidigen auf die Erde wie der Wein ausgegossen werde; es ist wahrscheinlich, dass wir hier einen Rest von ritueller Magie vor uns haben.

Die vorherrschende Auffassung des Kultus.

Im ganzen aber ist, wie gesagt, die homerische Auffassung des Kultus ganz rationell: die Menschen rufen durch Opfer und Gebete die Hilfe der Götter herbei. Das Gefühl, dass man die Götter durch die Opferdarbietungen versöhnen könne, ist I 497 ff. nachdrücklich und mit grosser Deutlichkeit ausgesprochen, ebenso die psychologische Motivierung des Kultus — der Mensch bedarf der Götter — γ 47 f. Unzählige Ereignisse, welche das Epos erzählt, illustrieren die Macht der Opfer und Gebete. So z. B. wenn Ψ 546 f. Antilochos versichert, dass Eumelos, wenn er zu den Göttern gebetet (und ihnen Opfer gelobt) hätte, nicht beim Wettfahren der letzte geworden wäre; vor dem Wett-

[1] Mülder (Ilias 38 f.) vermutet, dass man in der ursprünglichen Quelle der Monomachie in der Stille beten sollte, damit der Prototyp des Aias den Feind überraschen könne. Aber warum sollte das Heer stillschweigend beten, wenn es sich, nach den Voraussetzungen Mülders, im geschützten und unangegriffenen Lager (S. 37), also fern vom Feinde befand?

kampf im Bogenschiessen gelobt Meriones dem Apollon Hekatomben, Teukros nicht, und der erstere siegt (Ψ 862 ff.); dass Hektors Leichnam unbeschädigt erhalten ist, schreibt Priamos der Freigebigkeit seines Sohnes gegen die Götter zu Ω 425 ff.; wenn der Feind siegt, ohne dass sich der Besiegte irgend einer Nachlässigkeit gegen die Götter bewusst ist, so hat offenbar die Gottheit an den Opfern des Gegners mehr Wohlgefallen gefunden (K 45 ff.). Andrerseits kann ein vernachlässigtes Opfer den Zorn der Götter herabrufen, wie es E 177 f. unrichtig vorausgesetzt wird, I 533 ff. dagegen wirklich geschieht. Auch andere Stellen, wo dies nicht direkt ausgesagt wird, gehen von derselben Grundanschauung aus. Erst nachdem er den Göttern geopfert hat, darf Menelaos heimkehren δ 351 ff., und Odysseus erhält durch Teiresias den Befehl, nach seiner Heimkehr dem Poseidon an einer besonderen Stätte ein Opfer von besonderer Art darzubringen und ausserdem allen Göttern der Reihe nach zu opfern (λ 126 ff.).

Kultus gegen Epos.

Dass wir in diesem Falle mit wirklicher Religiosität, wirklichem Volksglauben zu tun haben, geht daraus hervor, dass die Kulthandlungen bisweilen mit dem Gang der epischen Handlung in Konflikt geraten. Ein Gebet kann sogar den festgesetzten Plan eines Gottes für einen Augenblick verrücken: O 370 ff. bittet Nestor Zeus um Rettung, indem er sich auf die vorher geleisteten Opfer beruft, und Zeus erhört ihn, was er durch ein Zeichen kundgibt; Zeus will aber seinem Plane gemäss den Troern zum Sieg verhelfen, darum lässt es der Dichter geschehen, dass *diese* durch das Zeichen ermuntert werden. P 645 ff. hilft Zeus dem Aias auf dessen Gebet hin, obgleich er in diesem Gesange am öftesten den Troern beisteht. In der Regel aber müssen die Gebete und Opfergelübde ungehört verklingen, wenn sie nicht mit dem Lauf der Erzählung vereinbar sind: vergebens bringen z. B. die Troerinnen Z 301 ff. der Göttin der Stadt, Athene, ein Geschenk, und flehen sie um Erbarmen an; vergebens will Agamemnon vor der Heimkehr

der Achaier durch grosse Opfer den Zorn derselben Göttin beschwichtigen γ 143 ff., denn "leicht ist es nicht, den Sinn der ewigen Götter zu bekehren" (V. 147); Π 249 ff. erhört Zeus nur halb das mit einer Opferspende vereinte Gebet des Achill u. s. w. Andrerseits aber ist oft die Vergeblichkeit der Kulthandlungen nur scheinbar: der Fluch beim Eidesopfer Γ 268 ff. wird allerdings nicht sogleich (V. 302), jedoch später (bei der Zerstörung Troias) erfüllt; τ 363 ff. klagt Eurykleia, dass Zeus den Odysseus, der doch so fromm geopfert hat, hasse und ihm die Heimkehr verweigere; doch ist es ja eben der heimgekehrte Odysseus, dem sie, ohne es zu wissen, ihre Klage anvertraut. Etwas anders geartet ist Ω 283 ff., wo Hekabe den Priamos auffordert, von Zeus eine glückliche Heimkehr zu erflehen, obgleich dieser gleich vorher durch die Iris von Zeus das Geheiss erhalten hat, die gefährliche Fahrt zu wagen. Weit grösser ist endlich der Widerspruch Υ 104 f., wo Apollon, der den Aineias zum Kampf gegen Achill antreibt, ihn auffordert, zu den Göttern zu beten, ihn aber im Stiche lässt, da ihm wirklich Gefahr droht (V. 293 ff.); Poseidon rettet ihn jedoch.

Zeichen und Orakel.

Zum Kultus gehört auch die Erforschung der göttlichen Zeichen, die oft als Antwort auf die Opfergebete gesandt werden. Die Zeichen und Orakel spielen bekanntlich in den Homerischen Gedichten eine ebenso grosse Rolle wie von den ältesten uns bekannten Zeiten ab im wirklichen Leben der Menschen. Fast alle wichtigeren Ereignisse werden durch solche im voraus angekündigt, die wichtigsten nicht selten durch mehrere Zeichen. Oft greifen diese Zeichen in die Handlung ein, indem sie die Männer zu einem Unternehmen antreiben oder sie von einem geplanten abhalten (z. B. Δ 381, 398, π 400 ff. und υ 241 ff.). Eine wie feste Wurzel die Mantik im homerischen Volksglauben hatte, geht daraus hervor, dass man, wenn man das Benehmen von jemand eigentümlich fand, gern in einem Götterspruch — ohne Grund — die Erklärung suchte. So Z 438, γ 215 = π 96, ξ 89 f., π 356 f. (Z 438 und π 356 f.

wird eine ganz natürliche Erklärung als Alternative angenommen).

Zeichen gegen Epos.

Wie die Kulthandlungen stehen bisweilen auch die Zeichen in einem gewissen Gegensatze zu der epischen Erzählung. M 200 ff. zeigt sich den Troern ein schreckendes Wunder des Zeus, eben als sie seinem Willen zufolge in Begriff stehen den Graben zu überschreiten: N 821 ff. zeigt sich ein den Achaiern günstiges Zeichen, obgleich ihnen Zeus ungünstig gestimmt ist — der Dichter scheut sich auch, direkt zu sagen, dass es von Zeus gesandt ist. Über O 377 ff. siehe oben S. 12. Doch ist der Widerspruch mehr ein augenscheinlicher als ein wesentlicher. Noch mehr gilt dies vom Zeichen in Aulis, das den Untergang Troias verkündigte, woran sich die Achaier eben erinnern, als sie, von einem falschen Zeichen verleitet, in trügerischer Hoffnung zum Streit hinaus ziehen (B 303 ff., vgl. auch 350 ff.). Die Zeichen werden doch zuletzt im Laufe der Sage gerechtfertigt.

Zweifel an die Zeichen und Orakel.

Nichts desto weniger ist der Zeichenglaube der homerischen Menschen keineswegs ein absoluter. Sie bestreiten nirgends, dass die Götter überhaupt Zeichen senden, sie zweifeln aber nicht selten daran, dass das eben erschienene Zeichen ein göttliches sei, oder sie bezweifeln — was teilweise damit zusammenfällt — die Zuverlässigkeit der Ausleger, der Seher. So B 858 f.: Ennomos kann sich nicht durch seine Vogelschaukunst das Leben retten; E 149 ff. kann der Traumdeuter nicht den Tod seiner Söhne voraussehen; M 237 ff. weigert sich Hektor, auf irgend ein Vogelzeichen (vgl. 200 ff.) Rücksicht zu nehmen, und spricht dabei die berühmten Worte aus (V. 243): "Ein Wahrzeichen nur gilt, das Vaterland zu erretten!"; Ω 220 ff. äussert Priamos sehr unverhohlen sein Misstrauen gegen Seher jeglicher Art (er wie Hektor beruft sich jedoch auf eine direkte Gottesoffenbarung). In der Odyssee zweifelt Telemachos α 415 an den Wahrsagern, welche die Heimkehr des Odysseus verkündigen; die Freier schelten β 178 ff. den Vogel-

schauer Halitherses und υ 358 ff. den Seher Theoklymenos. Weniger ernsthaft gemeint ist die B 300 als möglich hingestellte Vermutung, dass Kalchas sich bei der Deutung des oben erwähnten Zeichens in Aulis geirrt haben könne, und die vorsichtige Äusserung des Telemachos π 320. An anderen Stellen wird es als möglich angenommen, dass die Gottheit, welche die Zeichen gesandt hat, mit Absicht betrogen habe. So B 111 ff. (doch nur in verstellter Rede), 348 f. (doch weist der Sprecher alle Zweifel zurück), υ 87 ff. (doch gilt es nur die vom Daimon gesandten Träume). Nun wird freilich in allen diesen Fällen der Zweifel durch die späteren Ereignisse widerlegt; dies bedeutet aber nicht allzu viel, denn Zeichen und Weissagungen werden in antiken sowie in modernen Dichtwerken fast immer erfüllt, auch wenn sie eigentlich mit der Anschauung des Dichters nicht überein stimmen. Der Zweifel könnte unmöglich so oft bei Homer auftreten, wenn er nicht unter den Zeitgenossen des Dichters allgemein gewesen wäre. — Es ist zu beobachten, dass in den Gedichten der Zweifel durch den (sei es auch nur scheinbaren) Gang der epischen Ereignisse hervorgerufen wird.

Wenn wir also an nicht allzu wenigen Stellen ein Abnehmen des Glaubens an die Notwendigkeit und die Macht der Kulthandlungen konstatieren können, und wenn fernerhin dieser alte Glaube sich nicht mit dem gut verträgt, was das Epos erzählt, so liegt darin ein Beweis, dass der Kultus im ganzen eine ältere Stufe des Götterglaubens repräsentiert als die im Homerischen Epos sonst vorliegende. Im Kultus haben wir also einem Ausgangspunkt der homerischen Religionsentwicklung gefunden.

* * *

Homerischer Volksglaube.

Vielleicht können wir, vom Kultus ausgehend, eine weiter ausgedehnte Schicht nicht-epischer Religiosität entdecken. Die Stellen, welche Kulthandlungen erwähnen,

stehen oft in der *direkten Rede*. Gebete werden am liebsten wörtlich mitgeteilt, ebenso Vorschriften über die Opfer, ebenso was die Seher — oft auch die übrigen Zuschauer — von den gottgesandten Zeichen zu melden haben.

Angeführte Reden und Dichtererzählung. Nun hat *Ove Jörgensen* in einem bahnbrechenden Aufsatze[1] bewiesen, dass die göttlichen Mächte, je nachdem sie entweder in den angeführten Reden der handelnden Menschen oder in der Dichtererzählung vorkommen, auf ganz verschiedene Weise benannt werden[2]. Jörgensen hat jedoch, scheint es mir, die religiöse Bedeutung dieses Unterschiedes nicht genügend gewürdigt. Es mag sein, dass wir hier eine "ganz konventionelle Ausdrucksweise" vor uns haben; alle konventionellen Ausdrücke der Homerischen Dichter haben doch einmal einen wirklichen Sinn gehabt. Wenn wir also nach dem Ursprunge dieses Unterschiedes fragen, so muss die Antwort lauten: in den angeführten Reden gibt der Dichter den wirklichen Glauben seiner Zeit wieder — oder er versucht sogar zuweilen, durch bewusstes Archaisieren den Glauben der Vorzeit wiederzugeben[3] — in seiner eigenen Erzählung aber schaltet er mit dem freien Recht der Dichterphantasie und des höheren Wissens weit unabhängiger mit den Göttern. Er wollte ja in seinem Gedichte lebende Menschen vorführen, also musste auch die Religiosität, die er ihnen zuschrieb, eine wirkliche, lebende sein. Etwas anderes war eigentlich bei den Homerischen Dichtern undenkbar, denn erstens war ihr Sinn dem Wirklichen ganz zugewandt, zweitens waren sie für durchgeführte Stilisierung so vorzüglich veranlagt, dass sie dem Wirklichen seinen besonderen, vom frei Erdichteten verschiedenen, künstlerischen Ausdruck zu geben vermochten. Der Dichter selbst aber konnte nicht auf das begrenzte

---

[1] Das Auftreten der Götter in den Büchern ι—μ der Odyssee, Hermes 39 (1904), 357 ff. [2] Dass ein derartiger Unterschied überhaupt und nicht nur betreffs der religiösen Verhältnisse bestand, ist schon längst gelegentlich bemerkt worden (vgl. Belzner, Hom. Probl. S. 10 ff.). [3] So Belzner a. a. O.

Wissen der übrigen Menschen beschränkt sein, er war ja von der Gottheit, von den Musen inspiriert (siehe B 484 ff., ϑ 63 f., 479 ff. u. ö.), oder er war wenigstens der bedeutendste Verwahrer des alten Mythen- und Sagenschatzes. Dass die Religiosität, die in den direkten Reden hervortritt, ursprünglich eine wirkliche, nicht eine durch willkürliche Stilisierung geschaffene war, wird übrigens durch ihren Zusammenhang mit dem Kultus sehr wahrscheinlich gemacht.

Um nicht betreffs des Inhalts dieser Religiosität irre geleitet zu werden, müssen wir verschiedene Stufen der direkten Rede wie der Dichtererzählung unterscheiden. Jörgensen bemerkt, dass die homerischen Menschen, ganz wie ihr Dichter, wissen, welche Götter *in den Sagen der Vorzeit* die Wunder bewerkstelligten. Es gehörte ja zum geistigen Habitus der Menschen, die der Homerische Dichter, ganz wie sie waren, vorführte, dass sie sagenfroh und sagenkundig waren. Ausserdem scheint es, dass der epische Gesang ursprünglich nicht nur von berufsmässigen Sängern, sondern auch von den Helden selber gepflegt wurde. Dass Achill I 189 "die Ruhmestaten der Männer" singt, während in der Odyssee nur Aöden die Heldenlieder vortragen, ist bekannt. Damit stimmt es überein, dass in der Ilias alle eingelegten älteren Sagen, die irgendwie breit erzählt sind, einer auftretenden Person in den Mund gelegt werden, während in der Odyssee der Dichter wenigstens ο 223 ff. und τ 393 ff. (vgl. auch ζ 4 ff.) solche Episoden selbst erzählt. Unter den in direkter Rede vorgetragenen Erzählungen sind aber die wirklichen Sagen von den Berichten zu unterscheiden, die jemand von seinen eigenen Erlebnissen gibt (wie vor allem — mit einigen Ausnahmen — die lange Selbsterzählung des Odysseus in den Büchern ι—μ). Doch können auch diese Berichte nicht als eine reine Quelle des Volksglaubens gelten, denn in fast jeder längeren Erzählung gleitet der Berichterstatter unmerklich in den Stil der rein epischen Partien über; ausserdem sind nicht selten in derartigen Erzählungen sagenhafte Momente eingemischt. Es

genügt hier, auf die Szene μ 374 ff. und den Frauenkatalog des λ als Beispiele zu verweisen.

Natürlich hat Jörgensen nur die direkten Reden der Menschen in Betracht gezogen. Für unseren Zweck aber sind auch die Götterreden nicht ohne Bedeutung. Wie die ganze Götterwelt sind auch die göttlichen Reden bei Homer menschlichen Vorbildern nachgebildet. Dass die Götter, die verkleidet auftreten und zu Menschen sprechen, die menschliche Rede mehr oder weniger nachahmen müssen, ist klar (ein gutes Beispiel liefert Υ 104 f.). Niedere Göttinnen, wie Thetis oder Kalypso, stehen zu den Menschen in einem näheren Verhältnis, als die olympischen Gottheiten. Aber selbst in die Sprache dieser mengen sich bisweilen ganz menschlich religiöse Vorstellungen hinein, so z. B. als Iris O 204 den Poseidon vor den Erinyen warnt. — Eine Zwischenstellung zwischen Göttern und Menschen nehmen die Toten ein, wie auch einzelne übernatürliche Wesen besonderer Art (z. B. das sprechende Ross des Achill T 404 ff.).

Mit der direkten Rede völlig gleichgestellt ist natürlich die indirekte, wenn diese sich nur durch die Eingangspartikel und einige Wortformen von jener unterscheidet. Endlich sind die Gleichnisse, wie schon Jörgensen angedeutet hat, von der sonstigen Dichtererzählung auszuscheiden, denn in diesen erzählt der Dichter nicht Mythen oder Ereignisse der Vorzeit, sondern Vorgänge des ihn umgebenden Lebens. Dass die Gleichnisse eine andere Art des Lebens, und zwar eine mehr vorgeschrittene, wiederspiegeln, als die göttlich-heroischen Partien des Epos, hat aus einem anderen Gebiete der Homerforschung *Arthur Platt* erwiesen[1]. Es ist selbstverständlich, dass zwischen der Götterauffassung der direkten Rede und den damit vergleichbaren Partien einerseits und der Auffassung der rein epischen Erzählung andrerseits keine strenge Grenze zu ziehen ist. Manche Stellen der Dichtererzählung erwähnen die Götter

[1] Journal of Philology 24 (1896), 28 ff. (mir nur durch Cauers Grundfr.[2] 266 f. bekannt).

auf ganz dieselbe Weise, wie es in der direkten Rede gebräuchlich ist; andrerseits spielen bisweilen die homerischen Menschen unverkennbar an die episch gefärbten Göttererscheinungen an[1].

Die Götter des Volksglaubens.

Die Götter, die in der direkten Rede erwähnt werden, sind grösstenteils durch unbestimmte Ausdrücke bezeichnet. Man spricht von ϑεοί, ϑεός, δαίμων u. s. w., ausserdem wird oft Zeus genannt, und zwar, wie Jörgensen mit Recht hervorhebt, meistens nicht als der persönliche Götterkönig, sondern als Repräsentant der göttlichen Macht im allgemeinen. Über diese allgemeinen Bezeichnungen der Göttermächte werde ich im Abschnitt II eine Übersicht geben. Doch werden, auch von Zeus abgesehen, nicht selten bestimmt bezeichnete Gottheiten erwähnt. Über die Gestalten des Seelenglaubens, die von grösserer Bedeutung sind, und die Schicksalsmächte siehe unten in den betreffenden Abschnitten.

Unter den niederen Gottheiten sind zu erwähnen die *Nymphen*, zu denen Odysseus ν ‘356 ff.’ und Eumaios ρ ‘240 ff.’ betet, und die *Musa* (z. B. ϑ ‘488’), unter den chthonischen *Hades* E ‘654’, I ‘158 f.’, Λ ‘445’, N ‘415’, ϰ ‘564’, λ ‘47’, ‘277’, *Persephone* I ‘457’ (mit dem *Zeus katachthonios* gepaart), ϰ ‘564’, λ ‘47’, ‘213’, ‘226’, ‘386’, ‘635’ und *Demeter* E ‚500 f.‚, N ‘322’, Φ ‘76’.

Die olympischen Götter treten mit wenigen Ausnahmen in der Menschenrede (und in den Gleichnissen) als Herrscher besonderer Gebiete auf. Dass *Apollon* die Pest sendet, wissen die Achaier A ‘64’; zu ihm betet der S e h e r A ‘86 f.’, sein O r a k e l in Pytho wird I ‘404 f.’ genannt; E i d e s g o t t ist er nebst Zeus und Athene in der B ‘371’, Δ ‘288’, H ‘132’, Π ‘97’, δ ‘341’, η ‘311’, ρ ‘132’, σ ‘235’ vorkommenden Formel; er gibt Sieg im W e t t k a m p f e: Ψ ‘660 f.’ beim Faustkampf und Ψ ‘872 ff.’, φ ‘267 f.’, ‘338’, ‘364 f.’ beim B o g e n-

[1] Ich bezeichne die verschiedenen Arten der Rede, die von der reinen Dichtererzählung abweichen, durch verschiedene Zeichen, über die s. S. III. Sie sind in der hier gelieferten kurzen Übersicht des homerischen Volksglaubens (S. 19—30) gebraucht.

schiessen, wie auch E '104 f.', χ '7' Schützen auf ihn hofften, und O '441' Teukros seinen Bogen von ihm empfangen hat; seine Pfeile (die Männern den Tod senden) werden Ω '758 f.', η '64', (ein verkleideter Gott spricht), ο '410 f.', ρ '251', '494' erwähnt; als κουροτρόφος tritt er τ '86' auf. — Die Pfeile der *Artemis*, die Weibern Tod (ursprünglich wohl im Kindbett) senden, werden erwähnt Z '428', T '59', λ '172 f.', ο '410 f.', '478', υ '61 f.'; vgl. λ '324', σ '202', wo die Pfeilen nicht ausdrücklich genannt sind. — *Athene* ist Göttin des Krieges Υ '358 f.', ξ '216'; vgl. H '154', Θ '287 f.', I '254 f.', K '278 f.', '462 ff.', Υ '94 ff.', '192', wo die Helden sie als Siegesverleiherin betrachten; Kunstfähigkeit verleiht sie I '390,' β '116 f.', ζ ‚232 f.‚, ψ ‚160 f.‚, vgl. υ ‹72›. — *Poseidon* ist Meeresgott I '362', γ '178 f.', ι '283', vgl. I '183'[1], Gott der Rosse Ψ '306 f.', '584 f.' (als Eideszeuge). — Von der Lohe des *Hephaistos* ist I '468', ω '71' die Rede; Gott des Schmiedeskunst ist er ζ ‚233 f.‚, ψ ‚160 f.‚. — *Ares* ist Kriegsgott, Υ '358 f.', Ω '498', ξ '216'. — *Aphrodite* gibt Schönheit Γ '54 f.' und '64', ist Göttin der Schönheit I '389'. — *Hermes* ist Förderer der menschlichen Berufstätigkeit (im besonderen, scheint es, der Gott der Hausdiener) ο '319 ff.' — Über Zeus als Sondergott siehe unten.

Ausserdem werden die Olympier als Götter einzelner Städte oder Stämme oder als Schutzgottheiten einzelner Helde — in welchen Fällen das eine oder das andere, ist oft schwer zu entscheiden — angerufen oder erwähnt. *Poseidon* hat einen Kult in Helike nach Υ ‚404 f.‚; als ein unter den Pyliern sehr verehrter Gott tritt er auf Λ '728', γ '43 ff.', 178 f.'. *Here* und — was doch zweifelhafter ist; sie kann auch als Kriegsgöttin genannt sein, vgl. oben! — *Athene* werden wohl als thessalische Gottheiten von Peleus erwähnt I '254 f.'. Diese gilt als Beschützerin des Achilleus auch Υ '94 f.', '192'. Auf sie nebst Zeus setzt der Herr von Argos, Agamemnon,

---

[1] *Finsler* glaubt (Homer 258), vielleicht mit Recht, dass es hier der samothrakische Gott (vgl. N 10 ff.) ist, zu dem die Gesandten beten.

seine Hoffnung Θ '287 f.'; sie gilt Γ '439' und nebst der Here Δ '7 f.' als Schutzgöttin des Menelaos, der auch aus Argolis stammte; Z '269 ff.' ist sie Stadtgöttin von Troia; Λ '729' opfern ihr die Pylier; vor allem liebt und beschützt sie den Odysseus[1] K '245', '278 ff.', '552 f.', Ψ '782', vgl. '770' ff., γ '218 ff.', '378 f.', ι '317', ν '314 f.', '387 f.'. Jörgensen hat an die auffallende Tatsache erinnert, dass Odysseus und die anderen Personen der Odyssee mit dem Auftreten der Athene vor Troia ganz vertraut sind, während die Gesänge ι—μ, deren Handlung eine Fortsetzung der Troiasage ist, die Göttin eigentlich — denn von Anspielungen an ältere Ereignisse ist natürlich abzusehen — nur ι '317' erwähnen. Der Grund ist offenbar, dass der troische Krieg und die älteren Nosten den Menschen der Odyssee schon in der Form von epischen Gedichten bekannt waren, während in den Selbsterzählungen des Odysseus das göttliche Eingreifen dem allgemeinen Glauben der Menschen angepasst ist. *Apollon* ist der Gott von Chryse, Killa, Tenedos A '37 f.' (Gebet), vgl. '99 f.' (Opfer), er beschützt seinen Priester A '380 f.', er gilt als Helfer der Troer (oder nur des Hektor) H '81', Λ '363 f.', als Helfer der Lykier E '104 f.' (wo er auch Sondergott ist, vgl. oben), als Gott von Lykien oder Troia Π '514 ff.' (Gebet)[2].

Volksglaube und Epos.

Dass diese Götterauffassung der direkten Rede nicht willkürlich vom Dichter geschaffen war, wird durch den von Jörgensen klar beobachteten Umstand bestätigt, dass sie nicht selten zu dem, was in den rein epischen Partien von den Göttern erzählt wird, in einem gewissen Gegensatz steht. Wenn z. B. ein Gott in den Lauf der Ereignisse eingreift, so weiss natürlich der Dichter, welcher Gott es war, die Menschen

[1] Die Stellen, wo Diomedes sie als seine Schutzgöttin anruft, stehen mit ihrem Auftreten in der epischen Erzählung in allzu nahem Zusammenhang, um hier in Betracht zu kommen. Dasselbe gilt von ihrem Verhältnis zu Odysseus an den meisten Stellen der Odyssee.

[2] Die in dieser kurzen Übersicht des homerischen Volksglaubens angeführten Beispiele beanspruchen keine Vollständigkeit.

aber oft nicht, sondern müssen allgemeine Bezeichnungen gebrauchen. Wenn Apollon O 236 ff. den Hektor geheilt hat, so wissen die Achaier '290 f.' nur, dass es irgend einer der Götter getan hat; dass dieser dem Willen des Zeus zufolge eingegriffen hat, konstatieren sie jedoch richtig '292 f.'. Wenn Poseidon Υ 318 ff. den Aineias rettet, versteht sein Gegner nur, dass er den Göttern lieb war '347'. Statt der in der Dichtererzählung genannten Athene wird δ '653 ff.', '712' von den Menschen "ein Gott" (oder ein Mensch), ε '408 f.' Zeus, η '286' wieder "ein Gott", ξ '178 f.' "irgend einer der Unsterblichen" (oder ein Mensch), π '197 f.' "ein Gott", σ '407' "irgend einer der Götter", τ '40' "irgend ein Gott", χ '429' ebenso, ω '182' "irgend einer der Götter", '373 f.' ebenso, '445 ff.' "ein unsterblicher Gott", als handelnd genannt. Zuweilen verhehlt sogar der Wissende den Namen des Gottes, der eingegriffen hat: so spricht Ω '374 ff.' Priamos nur von "irgend einem der Götter" als seinem Beschützer, obgleich er aus der Botschaft der Iris '182 f.' hätte schliessen können, dass der Gott Zeus war; π '232' spricht Odysseus von θεῶν ἰότητι statt von der Hülfe der Athene (ν 366 ff.), τ '488' spricht er von einem Gott, φ '213' ebenso, χ '413' vom göttergesandten Schicksal (μοῖρα θεῶν), auch hier statt von Athene (vgl. z. B. ν '393 ff.'). An anderen Stellen wird Zeus statt eines anderen individuellen Gottes genannt: so B '375 ff.' (vgl. I '377', T '87', '137', '270 ff.'), wo ihm der Zwist des Agamemnon und des Achilleus zugeschrieben wird, obgleich nach der Darstellung des A Apollon dessen Urheber ist (besonders A 8 f.); ε '303 f.' schreibt ihm Odysseus den von Poseidon 291 ff. gesandten Sturm zu; den Gedanken, die Waffen aus dem Männersaale fortzutragen, hat nach π '291 ff.' (einer Stelle, die jedoch in einer planierten Trugrede steht) und ω '164 ff.' Zeus eingegeben, wovon der Dichter nichts verlautet, während er dagegen τ 1 ff. die Athene bei der Forttragung behülflich sein lässt.

Bisweilen findet zwischen Zeus als Vertreter der all-

gemeinen Götterregierung und demselben als dem Gotte der epischen Erzählung, der besondere Zwecke verfolgt, ein Gegensatz statt. Über die von ihm gesandten Zeichen B '303 ff.', '348 ff.', M 200 ff., N 821 ff., O 377 ff. siehe oben S. 14 f. O 220 ff. sendet er den Apollon, um den ohnmächtigen Hektor zu erwecken, 242[1] aber hat diesen schon der Ratschluss (νόος) des Zeus erweckt, d. h. seine Ohnmacht hatte von selbst aufgehört. O '719 f.' glaubt Hektor, dass Zeus im Sinne hat, ihn die Schiffe erobern zu lassen, was ja nicht dessen Absicht ist. P '176 ff.' schreibt Hektor dem Zeus seine Furcht zu, während dieser ihm bald nachher Siegeskraft verleiht (V. 206 ff.). Φ '216' nimmt der Flussgott an, dass Zeus dem Achill verliehen habe alle Troer zu töten, während im Gegenteil der Obergott in der Götterversammlung Υ 4 ff., wo Xanthos anwesend war, Anstalten traf, um den Sieg des Achills etwas zu verspäten. X '301 f.' glaubt Hektor, dass Zeus — und Apollon — schon längst seinen Tod beschlossen haben, während diese so lang als möglich ihn zu retten bestrebt waren. — In den vier letztgenannten Fällen hat der Mensch infolge seiner Gewohnheit, alles, was geschieht, den Göttern zuzuschreiben, den olympischen Göttern die Schuld an einem von ihnen unbeabsichtigten Ereignis zugeschoben. Auf Grund dieser Gewohnheit wird ferner nicht selten unberechtigterweise das persönliche Auftreten einer Gottheit angenommen: E '177 f.' vermutet Aineias in Diomedes einen Gott, der über versäumte Opfer zürnt — man bemerke die Beziehung zum Kultus! Wenn Diomedes E '603' von Hektor glaubt, dass ihm ein Gott immer zur Seite stehe und den Tod abwehre, und wenn Aineias Υ '98' von Achilleus ungefähr dasselbe annimmt, so liegt darin eine erhebliche Übertreibung des wirklichen Sachverhaltes. Z '108 f.' glauben die Achaier, dass

---

[1] Diese Stelle steht allerdings in der Dichtererzählung, gehört aber ganz demselben Vorstellungskreis als die Götterauffassung der direkten Rede an.

irgend einer der Götter herabgestiegen sei, um den Troern zu helfen. Diomedes vermutet Z '128' (alternativ) im Glaukos einen Gott. K '546' und '551' ist Nestor geneigt zu glauben, dass irgend ein Gott dem Diomedes und dem Odysseus begegnet sei und ihnen die Rosse (des Rhesos) geschenkt habe. Dass Odysseus selbst ein Gott sei, findet Telemachos π '183 ff.' sehr möglich, und Penelope glaubt ψ '63' eher, dass irgend einer der Unsterblichen herabgestiegen sei, um die Freier zu bestrafen, als dass sie der heimgekehrte Odysseus getötet habe. Es ist offenbar, dass diese unrichtig präsumierten Göttererscheinungen mehr oder weniger aus den in der epischen Dichtung wirklich erzählten hergeleitet sind, aber sie sind doch dem Volksglauben angepasst[1]. — Lehrreich ist endlich der Gegensatz zwischen ι '107 f.', wo Odysseus erzählt, dass die Kyklopen auf die Götter (betreffs ihres Lebensunterhalts) vertrauend leben und ι '275 ff.', wo Polyphemos prahlend sagt, dass die Kyklopen sich gar nicht um Zeus und die Götter kümmern. Die erste Stelle gibt den allgemeinen Menschenglauben wieder, einen Glauben, der hier — wie auch O 242 — zu einer ziemlich gedankenlosen Redensart herabgesunken ist.

Einen ähnlichen Gegensatz zwischen der Götterauffassung der gewöhnlichen Menschenrede und dem, was wirklich geschieht, können wir an einigen Stellen, wo es von bestimmten, individuellen Gottheiten die Rede ist, konstatieren. Das Eingreifen einer derartigen Gottheit wird ohne Grund angenommen Γ '439' und Λ '363 f.' (man bemerke, dass das Eingreifen durch ein Gebet motiviert wird), über welche Stellen siehe S. 21; Odysseus vermutet λ '213', dass ihm Persephone ein Trugbild gesandt habe, was die Seele der Mutter berichtigt ('217'). — Ein Gott muss bisweilen als

---

[1] Dass ein persönliches Auftreten der Götter dem Volksglauben der Griechen — die ganze Antike hindurch — mit nichten fremd war, lehren zahlreiche Beispiele; s. vor allem *Burckhardt*, Griechische Kulturgeschichte I 46 ff. mit der Anmerkung 341 ff.

Sondergott seiner epischen Rolle zuwider handeln: Apollon sendet den Achaiern die Pest in A nicht als Troerfreund sondern wegen eines besonderen Vergehens, und er lässt sich durch das Gutmachen dieses Vergehens und durch Opfer und Gebet vollends versöhnen. Obgleich troischer Parteigott hat er dem Troerfeind Teukros dessen Bogen geschenkt O '441'. Odysseus hofft auf ihn χ '7', obschon er vor Troia seinen Feinden beistand, offenbar teils weil er der Gott des Bogenschiessens war, teils weil ihm eben an diesem Tag[1] ein grosses Fest gefeiert wurde; vgl. φ '267'. Ares steht immer, wenn er persönlich auf dem Schlachtfelde auftritt, auf der Seite der Troer[2], als Personifikation des Krieges aber tötet er Troer Π '543', Ω '260' und '498'. Athene, die gehässige Troerfeindin, ist Polias in Troia Z '88 ff.', '269 ff.' 297 ff.; wenn es E 59 ff. heisst, dass sie einen kunstfertigen Troer "liebte", gehört diese Aussage offenbar dem Volksglauben an, obgleich die Stelle nicht in direkter Rede vorkommt. Eine charakteristische Mischung von Volksglauben und epischer Auffassung zeigt das Gebet des Odysseus ν '356 ff.', wo er den Nymphen Gaben verspricht, wenn ihm Athene gnädig das Leben schützt. Die verkleidete Athene nimmt ω '518' die menschliche Ausdrucksweise an, indem sie den Laertes ermahnt, zu Zeus und ihr selbst zu beten, da sie doch schon mit Zeus' Genehmigung herabgeeilt ist, um ihm und den Seinigen beizustehen.

Der homerische "Volksglaube" nicht primitiv.

Es kann also, scheint es, die Behauptung gewagt werden, dass wir in der Götterauffassung der direkten Rede — und der Stellen der Dichtererzählung, die mehr mit dieser Auffassung als mit der der epischen Partien stimmen — einen dem Dichter vorliegenden Volksglauben gefunden haben. Doch ist "Volksglaube" hier nur in relativem Sinne zu nehmen. Es ist erstens nicht der hellenische Volksglaube im allgemeinen, sondern der Glaube eines bestimm-

---

[1] υ 276 ff., φ '258 f.'.

[2] Vgl. doch O 110 ff. (S. u. S. 38).

ten Stammes (oder einiger Stämme), der in den Homerischen Gedichten überwiegend hervortritt. Es ist zweitens nicht ein und derselbe Glaube, sondern ein sich entwickelnder, dem wir in den verschiedenen Schichten des Homerischen Epos begegnen[1]. Es ist drittens nur in sehr geringem Grade der Glaube der niederen Bevölkerungsschichten, von dem Homer ausgeht, grösstenteils aber der seiner Zuhörer, die wenigstens hauptsächlich den höheren Gesellschaftsklassen gehörten[2]. Dass die Religiosität der höheren Stände in homerischer wie in historischer Zeit von dem eigentlichen Volksglauben erheblich abwich, ist allgemein bekannt und wird durch die ganze Art der homerischen Religion vollends bestätigt. Auch die oben besprochene religiöse Auffassung, die besonders in den Reden hervortritt, trägt alle Züge eines aufgeklärten, auf das Rationelle gerichteten, bereits skeptischen Zeitalters. Dass man z. B. an die Götterzeichen nicht viel mehr glaubte, als es einem nützlich war, ist schon angedeutet. Dass man so gern die Göttermächte mit allgemeinen Namen bezeichnete, zeugt vom Zurücktreten des alten konkreten, vielgestaltigen Glaubens und von einem beginnenden Abstraktionstrieb, der nach einer mehr einheitlichen Götterauffassung strebte. Obgleich man natürlich theoretisch überzeugt war, dass die Götter alles — oder fast alles — was sie wollten, tun konnten[3], und obgleich man ein persönliches Auftreten der Götter für durchaus möglich hielt, werden von den homerischen Menschen, wenn sie nicht ältere Sagen erzählen (als solche sind die Apologen des Odysseus teilweise aufzufassen), göttliche Wunder sehr selten erwähnt. Dass man längst begonnen

---

[1] Beweise hierfür sind an mehreren Stellen der folgenden Darstellung zu liefern. [2] Dass die Epen nur für die Adeligen berechnet waren, bestreitet Mülder (Ilias 359 ff.). Er denkt sich, dass sie bei den Agonen vorgetragen wurden. [3] S. teils Sentenzen wie δ '237' (Zeus vermag alles), κ '306' (die Götter vermögen alles), ξ '445' (θεός = Zeus vermag alles), teils Stellen, wo ein übernatürliches Eingreifen als *möglich* angenommen wird: I '445 f.', π '197 f.' ψ '185 f.'.

hat über die Götterregierung zu reflektieren, verraten mehrere Aussagen[1].

Damit ist schon gesagt, dass der homerische Volksglaube nicht die alte, vorhomerische Religiosität rein wiedergibt. Der Dichter konnte auch in diesem Falle meistens nur die Menschen seiner eigenen Zeit zu Vorbildern seiner epischen Helden wählen. Wie hochentwickelt auch seine Kunst der Stilisierung gewesen sein mag, von historischem Sinn besass er nicht viel. Allerdings hatte der Glaube der höheren Stände noch in homerischer Zeit eine Anzahl alter religiöser Vorstellungen, Formeln und Gebräuche bewahrt, und zwar desto mehr, je näher er zum Kultus in Beziehung stand. Solche Rudimente geben aber nicht dem Glauben im grossen und ganzen seine Farbe und tauchen übrigens auch in der Dichtererzählung auf. Die Götterauffassung, die am klarsten in der direkten Rede hervortritt, hat also wohl dem Dichter als Vorlage gedient und ist ein Ausgangspunkt seiner Neudichtungen gewesen; sie ist aber dem epischen Sagenstoffe und den älteren epischen Liedern — die wir voraussetzen müssen — gegenüber nicht ursprünglich noch primitiv.

Die Götterregierung im homerischen Volksglauben.

Betreffs der allgemeinen Götterauffassung des Volksglaubens ist hier eine bedeutsame Tatsache vorläufig zu konstatieren. Das Göttereingreifen wird als Erklärung dessen, was geschieht, angenommen. Dem primitiven Glauben war das Ereignis und die göttliche Wirksamkeit ein und dasselbe. Die Art des Göttereingreifens ist also in und mit dem Gange des Natur- und Menschenlebens gegeben. Der homerische Gedanke ist freilich nicht mehr primitiv, sondern beginnt theoretisch den Gott von dem Ereignisse zu unterscheiden und ihm ein selbständiges Leben zuzuschreiben; der homerische Volksglaube aber weiss von der Wirksamkeit des Gottes nicht viel mehr, als was unmittelbar aus dem

---

[1] S. teils formelhafte Wendungen wie Ξ '120', λ '139', teils mehr ausgeführte Reflexionen wie Ξ '69 ff.', ζ '188 ff.'.

Ereignisse geschlossen werden kann. So werden die göttlichen Handlungen nur Spiegelungen der natürlichen und menschlichen Vorgänge.

Aus dieser Tatsache ist nun sogleich die Folgerung zu ziehen, dass das homerische Göttereingreifen, insofern es auf dem Volksglauben fusst, nicht ein planmässiges, ein logisch zusammenhängendes sein kann. Es kann nicht logischer sein, als die Natur und das Menschenleben es sind, und zwar nicht wie sie *uns* sind, sondern wie sie einem Volke erschienen, das allerdings nach einer einheitlichen, verstandesmässigen Auffassung strebte, aber noch logisch ungeschult war und überdies von einer beweglichen Phantasie leicht irregeleitet wurde. So kommt es, dass die Götter des homerischen Volksglaubens betreffs ihrer Wirksamkeit immer noch grösstenteils "Augenblicksgötter" zu nennen sind. Wohl senden sie oft wiederkehrende Naturerscheinungen; aber eben die auffallendsten Erscheinungen wie der Blitz (z. B. K ‛5 ff.’) und der Regensturm (ι ‛111’) treten ja gewöhnlich zu Zeiten auf, die sich nicht vorher berechnen lassen. Nur Erscheinungen wie die Διὸς ὧραι (ω ‛344’), d. h. die Frühlingsregen, und die Zeitabschnitte, wie die Tage und Nächte (μ ‛399’ = ο ‛477’, ξ ‛93’), sind wirklich als regelmässig zu bezeichnen. Wohl ist der homerische Mensch bestrebt, die gottbestimmten Gesetze des Lebens, und zwar besonders die Gesetze, die das Verhältnis der Menschen zu den Göttern selbst regeln, herauszufinden; so z. B. sagt er, dass die Götter immer dessen gedenken, der ihnen grosse Opfer gibt (Ω 425 ff.), und dass sie nicht frevelhafte, sondern gerechte Taten lieben (ξ ‛83 f.’). Aber eben dieses Bestreben bringt die ganze Irrationalität der Götterregierung zutage.

So findet man erstens, dass der Gott oft das Unerwartete geschehen lässt: es liegt im Schosse der Götter, ob nicht ein geringerer Mann den stärkeren besiegen kann Υ ‛435 f.’; die Götter stürzen alle altererbte und heilige

Ordnung um, indem sie υ '195 f.' sogar Könige durch Leid erniedrigen. Oft kann die Gottheit ohne erkennbare Ursache den Sinn ändern, und etwas geschehen lassen, das zu dem, was er vorher geschehen liess, im Gegensatz steht: "Zeus gibt heute dem Feind den Sieg, morgen vielleicht uns" Θ '140 ff.'; "der Sinn des Zeus hat sich geändert, er findet an dem Opfer des Hektor mehr Gefallen" K '45 f.'; Agamemnon wusste, sagt er Ξ '69 ff.', wenn Zeus den Achaiern beistand, jetzt weiss er, dass dieser die Troer ehrt; "jetzt hilft uns Zeus, vorher betörte er unseren Vorstand", sagt Hektor O '724 f.'. Bald schreckt Zeus sogar einen mutigen Mann, bald feuert er ihn selbst an P '176 ff.'; Zeus gibt einigen Menschen nur Böses, anderen Gutes mit Bösem gemischt Ω '529 ff.'; — Zeus gibt den guten und den bösen Menschen Glück, jedem wie er will ζ '188 f.'; Odysseus hegt μ '215 f.' die vergebliche (vgl. '245 ff.') Hoffnung, dass Zeus ihn und seine Gefährten vor der Skylla schützen werde, dagegen lässt sie Zeus μ '445 f.' den Odysseus nicht erblicken; "Gott wird das eine geben, das andere versagen, ganz wie es ihm gefällt, denn er vermag alles" ξ '444 f.'.

Dies alles ist jedoch nicht besonders auffallend. Zweitens aber bemerken die homerischen Menschen, dass die Götter nicht selten ihren eigenen Versprechungen oder Gesetzen zuwider handeln. Paris, der das Gastrecht gekränkt hat (Γ '351 ff.'), wird nicht sogleich ('365 ff.'), ja überhaupt nicht in der Ilias bestraft; Zeus, der doch ξείνιος heisst, gibt den Troern, die der Kränkung des Gastrechts mitschuldig sind, Sieg und Ehre (N '623 ff. 631 ff.'). Andrerseits klagt M '164 ff.' Asios Zeus der Lüge an, weil die Troer nicht den Sieg zu gewinnen schienen, was er — wohl auf Grund einiger Zeichen (vgl. Θ 75 ff., I '236 ff.') oder Verheissungen (vgl. Λ '206 ff.', '288 f.') — gehofft hatte. Kaum hat Eumaios versichert, dass die Götter die Gerechtigkeit lieben, als er konstatieren muss, dass die übermütigen Freier, ohne sich um die Strafe der Götter zu kümmern, so schlecht,

wie sie wollen, wirtschaften können, gewiss weil sie durch irgend eine "Stimme des Gottes" vernommen haben, dass Odysseus tot sei (ξ '89 ff.'). Eurykleia klagt τ '363 ff.', dass Zeus den Odysseus vor allen anderen hasse, obgleich dieser ihm grössere Opfer als irgend ein anderer dargebracht habe. Wohl ist dann, wie gesagt, Odysseus schon heimgekehrt, aber es bleibt nichts desto weniger eine grosse Ungerechtigkeit, dass eben er, der fromme, so viel zu leiden gehabt hat (vgl. ψ '210 ff.').

Mit diesem starken Bewusstsein von der Irrationalität der Götterregierung Hand in Hand geht das schon angedeutete, weniger hervortretende Bestreben, in den Handlungen der Götter einen Plan zu sehen. Aus diesem Bestreben sind Ausdrücke zu erklären wie "der Plan (νόος) des Zeus" P '176', "die Pläne (δήνεα) der Götter" ψ '81 f.', oder wenn gesagt wird, dass die Götter einem etwas "zugesponnen" — oder nicht zugesponnen — haben (ἐπέκλωσαν, -ώσαντο): Ω '525' (die Götter), γ '208' (ebenso), δ '207 f.' (Zeus), ϑ '579 f.' (die Götter), λ '139' (ebenso), π '64' (der Daimon), υ '195 f.' (die Götter). Ferner gehören hierher die Stellen, wo die Götter etwas beschliessen, ersinnen, verhängen (μήδεσθαι, μητιάειν, τεκμαίρεσθαι, φράζεσθαι u. s. w.): H '70' (Zeus), α '234' (die Götter), γ '166' (der Daimon), η '200' ("wenn irgend einer der Unsterblichen vom Himmel herabgestiegen ist, so haben wohl die Götter damit etwas Besonderes im Sinn"), ι '262' (Zeus), '552 ff.' (ebenso), μ '295' (der Daimon), ξ '235 f.', '243', '300', ω '96' (Zeus). Bisweilen äussern die Menschen ihr Vertrauen darauf, dass die Götter alles wissen, was geschehen wird, oder was sonst den Menschen verborgen ist: Γ '308 f.' ("Zeus und die anderen Götter wissen, wem der Tod beschieden ist"), ξ '119 f.' ("Zeus und die anderen Götter wissen, ob ich dir Auskunft geben kann"), ο '523 f.' ("Zeus weiss, ob nicht etwa den Freiern vor der Hochzeit der Tag des Unheils bevorstehen wird"); die Götter wissen das, was geschieht, weil sie es selbst vollbringen. Es fällt sogleich auf, dass die meisten dieser Stellen

in der Odyssee zu finden sind[1]. Der Glaube an die Planmässigkeit des Götterregimentes ist also im Wachsen begriffen, erweist sich aber eben dadurch als etwas, das dem Volksglauben nicht ursprünglich gehörte, sondern erst später durch Reflexion gewonnen ist.

Älteres und Jüngeres bei Homer.

Wenn dem so ist, wird man auch nicht von vornherein erwarten, im Göttereingreifen der epischen Partien einen durchgeführten Plan zu finden. Auch die dichterische Götterauffassung, die sich ja nicht allzu sehr vom Volksglauben entfernen durfte, musste die Handlungen der Götter, wohl nicht ausschliesslich, aber doch in hohem Grade nach denen der Menschen anpassen. Was bei den Menschen geschah, war — von älteren, aus der Göttersage entlehnten Motiven abgesehen — immer das Primäre. Das Eingreifen der Götter wurde später als eine Erklärung oder eine Folgeerscheinung der menschlichen Schicksale hinzugedichtet. Das ist es, was die alte Homerkritik im grossen und ganzen vergessen hat. In ihrem unablässigen Streben, alle Widersprüche aus den Homerischen Gedichten zu tilgen, setzte sie mehr oder weniger bewusst voraus, dass auch das Eingreifen der Götter ursprünglich nach einem einheitlichen Plane geordnet war[2]. Dies gilt von den meisten Unitariern sowohl als von den Anhängern der Liedertheorie. Diese gingen vom Einzellied, jene von einem einheitlichen Epos aus, aber alle waren fest überzeugt, dass die ursprünglichen Gedichte logisch unanfechtbar gewesen sein müssen. Fast keiner dachte daran, die homerische Komposition von psychologischen Gesichtspunkten aus zu beurteilen. In neuerer Zeit hat sich jedoch die psychologische Methode immer stärker geltend gemacht. Schon 1880 hat der grosse dänische Kunsthistoriker *Julius Lange* — also kein fachlicher Homerforscher — in einem Aufsatz: Guder og

---

[1] Auch Finsler hebt (Homer 416) hervor, dass die bewusste Weltregierung der Götter in der Odyssee klarer hervortritt als in der Ilias.

[2] Belege gibt es in ausreichender Zahl im Anhang zur Ameis' Homerausgabe.

Mennesker hos Homer[1] einleuchtend auseinandergesetzt, wie frei Homer je nach den Bedürfnissen der Komposition mit den Göttern schaltet. Der schwedische Gelehrte *Hugo Bergstedt* hat in seinem Buche Striden om Homer (1893) das Verhältnis der Götter zu dem, was bei den Menschen geschieht, folgendermassen formuliert:[2] "es sind nicht die Götter, welche die eigentlich handelnden Personen sind, noch sind es die Gesetze ihrer Tätigkeit, welche die Ökonomie der Gedichte regulieren. Im Gegenteil, allem übernatürlichen Eingreifen zum Trotz ist die Welt des Gedichtes eine Welt der Menschen, und die Ereignisse wechseln ab, ganz wie sie der Dichter mit seinem körperlichen Auge erblickt". Schon früher hatte Paul Cauer in seinem Aufsatz Über eine eigentümliche Schwäche der homerischen Denkart[3] die allgemeine Art der homerischen Dichterpsychologie aus ähnlichen Gesichtspunkten beleuchtet. In der ersten Auflage seiner Grundfragen[4] hat er dann die sekundäre Rolle des Göttereingreifens im Verhältnis zu den menschlichen Ereignissen betont und belegt. Andere Forscher haben dieselben Prinzipien theoretisch und praktisch anerkannt. Am stärksten hat vielleicht der englische Unitarier *Andrew Lang*, auf eine grosse mythologische Gelehrsamkeit gestützt, die Irrationalität der Götterwelt hervogehoben: "Mythology", sagt er in Homer and the Epic[5], "is only consistent in inconsistency; when it ceases to be inconsistent, it ceases to be mythology. The gods hardly ever appear without troubling commentators, wo expect them to act like rational beings". Nun, die homerische Götterwelt ist nicht rein mythologisch. Man ist nicht berechtigt, über die ganze auflösende Kritik den Stab zu brechen und alle Widersprüche psychologisch zu verteidigen. Erstens muss ein Widerspruch nach seiner Art psychologisch motiviert sein, wenn man ihn als ursprünglich gelten lassen soll. Zweitens ist oben darauf hingewiesen, dass der Götterglaube

---

[1] Nord. Tidskr. Filol. N. r. V (1880), 81 ff. [2] S. 92. [3] Rhein. Mus. 47 (1892), 74 ff. [4] S. 237 ff. [5] S. 114.

der homerischen Zeit nach einer einheitlicheren Auffassung strebte.

Der homerische Volksglaube fasst jedoch ganz überwiegend die Akte der Götterregierung als eine Reihe freistehender Handlungen auf, die sich nicht leicht in einen leidlichen Zusammenhang bringen lassen. Diese Handlungen sind ferner inhaltlich einfach und werden nur selten näher motiviert oder ausführlicher geschildert. Das persönliche Erscheinen der Götter ist in der Regel mehr angedeutet als beschrieben und könnte übrigens als sekundär erklärt werden; um das Leben und Wesen der Götter an und für sich bekümmert sich der Volksglaube wenig, und in der gewöhnlichen Menschenrede werden fast keine Götterszenen erwähnt. Die Dichtererzählung dagegen sucht gern das Göttereingreifen, so gut es eben geht, zu motivieren, und die einzelnen Göttererscheinungen in Beziehung zu einander zu setzen. Sie beschreibt ferner nicht selten recht eingehend göttliche Handlungen komplizierterer Art, sie gefällt sich im Ausmalen des frohen Lebens der Götter und in der Charakterisierung der Hauptpersonen der Götterszenen. Dies alles legt den Gedanken nahe, bei der Erforschung des epischen Götterapparats und dessen Entwicklung von den einfachsten Formen des Göttereingreifens, also vom homerischen Volksglauben auszugehen.

Dass die Partien der Homerischen Gedichte, wo die Götter eine grössere Rolle spielen, jüngeren Ursprunges sind, haben wirklich viele Forscher geglaubt. *Lachmann* zeigt sich in seinen Betrachtungen über Homers Ilias[1] von diesem Glauben beherrscht. Unter den Jüngeren hat *Bethe* seine nicht viel anders geartete Anschauung so formuliert[2]: "je jünger das Gedicht, desto mehr treten die Götter helfend hervor, je älter, desto weniger oder gar

[1] S. bes. S. 80. [2] Die trojanischen Ausgrabungen und die Homerkritik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. etc. 13 (1904), 8. Bethe äussert sich, wie man sieht, nur über das Eingreifen der Götter (als Helfer), nicht über die Götterszenen überhaupt.

nicht". Dieser Ansicht entgegen steht eine andere, unter deren Vertretern *Otfried Müller* als der erste zu nennen ist. Er hat in seinen Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie die Überzeugung ausgesprochen[1], dass "der von dem Sänger behandelte Mythus in manchen Stücken den Göttern noch bedeutendere Rollen gab und in gewissem Sinne theologischer war, als es das Gedicht ist"; er glaubt, dass die meisten Personen und die diese charakterisierenden Züge, die bei Homer vorkommen, aus der Tradition übernommen sind[2].

Die Göttersage. Die Hauptfragen, welche die Forschung auf diesem Gebiete zu beantworten hat, sind erstens, inwiefern Homer überhaupt von älteren Sagen ausging, zweitens inwiefern, dies vorausgesetzt, die Sagen von den Göttern und ihren Taten handelten. Die erste Frage beantwortet *Niese* schroff verneinend[3]. Ihm zufolge sind die Anspielungen Homers an ältere Ereignisse freie Schöpfungen der Dichterphantasie; die Sage entsteht mit der Ilias und der Odyssee. Dies stimmt aber schlecht mit der geistigen Veranlagung der Griechen überein, dieses sagenfrohen Volkes, das stets die Tradition in Ehren hielt. Besonders bei den homerischen Menschen war diese Ehrfurcht vor der Überlieferung aus der guten alten Zeit hochentwickelt. Ihnen galt der Dichter offenbar als ein Belehrer dessen, was wirklich geschehen war. Äussere Gründe stellen sich den inneren zur Seite: Wir finden ja bei Homer eine Anzahl von Anspielungen auf Mythen und Sagen, welche uns durch recht alte Zeugnisse in anderer Form und bisweilen aus anderen Gegenden von Hellas bekannt sind als aus denen, wo die Homerischen Epen entstanden zu sein scheinen, und also nicht gern alle aus Homer entnommen sein können. Wenn Homer an verschiedenen Stellen unter sich unvereinbare Notizen mitteilt, so können diese ebenso gut aus verschiedenen Sagenversionen

---

[1] S. 359. [2] S. 348 ff. [3] Die Entwickelung der homerischen Poesie 32 ff. Zur Kritik s. *Wilamowitz*, Homerische Untersuchungen 412[12], Bergstedt, Striden om Homer 154 f.

stammen, als aus der freien Improvisation verschiedener Dichter entstanden sein.

Dass ferner die ältere Sage in hohem Grade mythisch war und aus Göttergeschichten ihren Inhalt schöpfte, ist von vielen Forschern eingestanden, auch von denen, welche wie Bethe[1] gegen die mythische Erklärung recht skeptisch sind. Von besonderer Tragweite ist in dieser Hinsicht der Versuch Useners[2], die religiöse Grundbedeutung mancher Episoden aufzuweisen, die bei Homer durchaus menschlich aussehen. Es mögen die Ausführungen Useners im einzelnen mehrfach anfechtbar sein; an mehreren wichtigen Punkten scheinen sie jedenfalls gesichert zu sein, und damit ist die Möglichkeit, den Ursprung der Sagen in der Religion zu suchen, prinzipiell bewiesen. Die Usenersche Erklärung geht, wie schon oben[3] gesagt wurde, nicht wie die ältere Sagendeutung von dem Naturmythus, sondern von dem Kultmythus, der Kultüberlieferung aus — und es ist dies, was seine Beweisführung so überzeugend macht. Schon Otfried Müller hatte diesen Weg eingeschlagen und vor allem in seiner Analyse der Admetossage[4] ein mustergültiges Beispiel für die Methode geliefert; doch ist zu bemerken, dass der göttliche Charakter dieser Sage schon aus der uns vorliegenden Überlieferung bekannt ist.

Die mythische Grundbedeutung vieler homerischen Sagen steht mit dem hellenischen Heroenglauben in nahem Zusammenhang. Die homerischen Helden galten bekanntlich den späteren Hellenen, ja sogar den Homerischen Dichtern als Heroen; die Heroen waren ihrerseits, wenn auch nicht Götter, so doch göttliche Wesen, da sie ja kultische Verehrung genossen. Es ist nicht nötig, hier auf die schwierige Frage einzugehen, ob die Heroen, nach der allgemeinen (z. B. von *Deneken*[5] und *Ed. Meyer*[6] vertretenen)

---

[1] Mythus, Sage, Märchen 36. [2] Der Stoff des griechischen Epos (Sitz.-ber. Ak. Wiss. Wien, philos.-hist. Cl. 137, 1897). [3] S. 9. [4] Prol. 300 ff. [5] Rosch. M. L. I 2, 2446 ff. [6] Hermes 30 (1895), 283 ff.

Ansicht, ganz oder teilweise alte, depotenzierte Götter sind, oder vielmehr, wie Rohde [1] glaubt, sämtlich — die wahren Heroen nämlich — im Ahnenkultus wurzeln. Das ist darum nicht nötig, weil auch Rodhe zugibt, dass eine erhebliche Anzahl ehemaliger Göttergestalten zu Heroen geworden sind, obgleich sie ihm zufolge, um Heroen werden zu können, zuerst Menschen gewesen sein müssen.

Wenn also mehrere der homerischen Heldensagen ursprünglich Götterlegenden und mehrere der homerischen Helden ursprünglich Götter gewesen sind, so ist allerdings damit nicht bewiesen, dass die Szenen, die noch bei Homer Götterszenen sind, sei es in der uns vorliegenden oder etwa in einer älteren Form, älter sind als die Partien, in denen, wie sie bei Homer vorliegen, kein Gott auftritt. Dies müsste voraussetzen, dass die zu Heroen herabgesunkenen Götter, während sie noch Götter waren, durchgehends und auf eine gleichartige Weise wie bei Homer mit den Göttern, die noch Götter verblieben sind, in Verbindung gestanden hätten. Etwas derartiges kann aber natürlich nicht ohne weiteres angenommen werden. Bewiesen ist nur — und das ist bedeutsam genug — dass wir im alten Göttermythus eine Quelle der homerischen Götterdarstellungen zu suchen haben, und dass wir diese Quelle aus Homer selbst gewissermassen rekonstruieren können. Bewiesen ist ferner, dass die Göttergestalten und Göttererscheinungen, obgleich sie Schöpfungen der menschlichen Phantasie sind, in Sage und Dichtung nicht notwendig jünger sein müssen als die menschlichen Helden und Heldenszenen. Eher ist die entgegengesetzte Zeitfolge als die natürlichste vorauszusetzen.

Sage und Epos. Dass die homerische Sage sowohl der uns vorliegenden Dichtung als auch gewissermassen dem homerischen Volksglauben gegenüber ein älteres religiöses Stratum repräsentiert, geht unter anderem aus ihrem noch bei Homer erkennbaren Zusammenhange mit dem Kultus hervor. Wir haben oben gesehen, dass die epische Dichtung zuweilen Opfer vergeblich, Gebete unerfüllt und Zeichen trügerisch

[1] Ps. I² 148 ff.

werden oder wenigstens erscheinen lässt. Nicht selten aber werden die Forderungen des religiösen Glaubens in der Sage befriedigt. So ist es, wie oben[1] gesagt, vor allem mit dem Opfer und dem grossen Zeichen in Aulis (B 303 ff.) und mit dem Fluche beim Eidesopfer (Γ 268 ff., vgl. Δ 157 ff.) der Fall. Die Sage ordnet hier die epischen Episoden in einen grösseren Zusammenhang ein.

Andrerseits kann es geschehen, dass einzelne aus der Sage stammende Götterepisoden mit ihrer epischen Umgebung in unlösbarem Widerspruch stehen; sie verraten eben dadurch ihre Herkunft aus einer anderwärtigen Quelle als aus der epischen Dichtung. Dass sie aus älteren Sagen stammen, ist allerdings nicht durch den blossen Widerspruch bewiesen, denn ein solcher kann ebenso gut durch ein späteres dichterisches Einschiebsel entstehen. Wenn z. B. Agamemnon T 87 ff. dem Zeus, der Moira und der Erinys die Schuld an seiner Verblendung zuschreibt, T 90 ff. aber der Ate, so erklärt sich dies ganz glatt durch die Annahme, dass die Ate-episode eine spätere Einlage ist, die nicht notwendig besonders alt sein muss. Anders verhält es sich aber, wenn die Götterauffassung der Episoden mit den Tendenzen, welche die religiöse Auffassung des Homerischen Epos beherrschen, in Widerspruch steht. Wenn z. B. Poseidon, der Achaiergott, auffallender Weise den Troer Aineias dem Achill entreisst und vom Tode rettet Υ 290 ff., so kann dies unmöglich eine spätere Neudichtung sein, denn der oder die Dichter, welche die uns vorliegende Ilias geschaffen haben, sind offenbar von der Tendenz beherrscht, die Götter als Parteigötter zu charakterisieren. Hier müssen wir also annehmen, dass der betreffende Zug aus einer älteren Sage entnommen ist und dem Dichter als eine nicht zu übergehende Tatsache vorgelegen hat. Der Dichter des Υ hat versucht, die überlieferten Götterepisoden in ein System zu bringen; da aber das Material an einzelnen Punkten allzu widerspenstig gewesen ist, blieb es

[1] S. 13—15.

ihm nur übrig, den Widerspruch, so gut es ging, zu motivieren, was er auch redlich versucht hat. Ein anderes Beispiel: O 110 ff. will Ares nach dem Schlachtfeld eilen, um seinen auf der Seite der Achaier gefallenen Sohn zu rächen; also will der Troerfreund Ares hier gegen die Troer Partei ergreifen. Die Szene, wo dies erzählt wird, kann sehr gut jüngeren Ursprungs sein, denn sie hat für die epische Handlung gar keine Bedeutung. Aber die Tatsache, dass ein Sohn — und zwar ein lieber, d. h. ein sagenberühmter Sohn — des Ares unter den Achaiern kämpft, muss jedenfalls älter sein als die Gesänge, die den Ares als einen troischen Parteigott darstellen. Diese Rolle des Ares herrscht in den rein epischen Abschnitten unserer Ilias so vor, dass sie ein späterer Neudichter nicht hätte ignorieren können, ohne dafür in der Tradition irgend einen Anhaltspunkt zu haben.

Wie sind Sagen als alt zu erkennen?

Um das dem Homer vorliegende Sagenmaterial kennen zu lernen, sind wir zunächst auf die Sagen angewiesen, die noch bei Homer Sagen sind, d. h. auf die eingelegten Episoden, die ältere Ereignisse erzählen. Es fällt aber sogleich in die Augen, dass diese Episoden unter sich sehr verschiedenartig sind sowohl betreffs des Inhalts als betreffs des Stiles der Darstellung. Um entscheiden zu können, was ältere Sage und was jüngere Dichtung ist, müssen wir einige innere Kriterien der echten Göttersage aufzufinden versuchen. Wir bewegen uns hier, wie stets wenn von einem “inneren“ Kriterium die Rede ist, auf schwankendem Boden. Doch können wohl einige Hauptprinzipien mit recht grosser Wahrscheinlichkeit als Voraussetzungen der Untersuchung angenommen werden.

Das übernatürliche Element.

Erstens darf also behauptet werden, dass die Sage ihrem Wesen nach dem Übernatürlichen grossen Raum einräumt und zwar desto grösseren, je älter sie ist. Um fortleben zu können, muss sie interessieren, die Phantasie erregen, etwas Auffallendes, Wunderbares enthalten; wenn das Natürliche nicht diesem Erfordernis genügen kann, so muss das Übernatürliche seinen Beitrag liefern. Dies kann um

so leichter geschehen, weil der Begriff des "Natürlichen" eine späte Errungenschaft der Menschheit ist. Noch bei Homer ist er nicht klar formuliert, aber doch offenbar im Werden. Der homerische Volksglaube (d. h. die Götterauffassung der gewöhnlichen Menschenrede) hält das übernatürliche Göttereingreifen für prinzipiell möglich, führt es aber nur selten als wirklich geschehen an. Die epische Erzählung hat ja am Übernatürlichen ihre Freude, aber das übernatürliche Göttereingreifen, das hierher gehört, ist grösstenteils entweder ein rein poetischer Schmuck oder dem natürlichen Verlauf der Ereignisse recht gut angepasst; was durch das Eingreifen der Götter erklärt wird, ist wohl am öftesten etwas Auffallendes, aber an sich nichts Übernatürliches. Allerdings erzählen die Homerischen Dichter von den Göttern viel Übernatürliches, das weder nebensächlich ist noch mit dem natürlichen Menschenleben im Zusammenhang steht, in diesem Falle aber bauen sie meistens auf dem durch die Sage gelegten Grunde weiter[1].

Wenn wir in eingelegten Erzählungen von einem Riesen wie Briareos (A 402 ff.) oder von einem Ungeheuer wie der Chimaira (Z 179 ff.) hören, so haben wir damit die homerische Welt verlassen. Es ist wahr, dass Odysseus auf seinen Irrfahrten mehreren solchen Fabelwesen begegnet. Diese Fahrten fallen aber nach der Vorstellung des Dichters schon räumlich ausserhalb des Bereiches der bekannten Menschenwelt. — Übernatürliche Götterzeichen kommen bei Homer einigemal vor; sie sind auf verschiedene Art zu beurteilen. Wenn Zeus Λ 53 f., Π 459 blutigen Tau herabgiesst, so ist dies nur eine Ausschmückung der Erzählung, die für die Handlung keine Bedeutung hat; diese Zeichen scheinen darum frei erdichtet zu sein. Dies kann aber nicht

[1] Dies gilt zunächst von dem Eingreifen der Götter in die menschlichen Ereignisse, aber auch von den eigentlichen Götterszenen. Allerdings kommen in diesen übernatürliche Züge vor, die nicht gern aus der Sage geholt sein können, sondern als freie Schöpfungen der Dichterphantasie aufzufassen sind. Diese Züge sind aber einer mehr poetischen und weniger unheimlichen Art als die Sagenmotive.

der Fall sein, wenn Zeus B 319 die Schlange in Aulis in Stein verwandelt, oder wenn die aus den Rindern des Helios geschnittenen Fleischstücke an den Bratspiessen brüllen (μ 394—396), denn diese Zeichen sind von grossem Gewicht, weil sie entscheidende Ereignisse verkünden. Nun wird auch jenes als etwas vorher geschehenes erzählt (obgleich die Menschen der Ilias es selbst erlebt haben), dieses aber gehört zu den Abenteuern des Odysseus, die so viele alte Märchenmotive enthalten, und zwar zu einem der wichtigsten, also wahrscheinlich ältesten Abenteuer. Auch ihrer Art nach sind diese beiden Zeichen ganz märchenhaft; Verwandlungen eines lebendigen Wesens in Stein sind in den Sagen vieler Länder und Völker geläufig, und dass Körperteile nach dem Tode des Körpers noch leben, ist in der Sage wenigstens nichts Auffallendes; dass Übernatürliche hat in diesen Fällen etwasauf einmal Packendes und Volkstümliches.

Verkehr der Götter mit den Menschen.

Es ist schon oben[1] darauf hingewiesen, dass das persönliche Auftreten eines Gottes unter den Menschen sowohl den homerischen Helden als den Hellenen der historischen Zeit als ein wohl auffallender aber nicht unmöglicher Vorfall galt. Doch erklärt der Dichter des η die Theophanien bei den Phaiaken damit, dass diese als Stammverwandte der Götter besonders begnadigt waren (199 ff.), und bezeichnet somit die Götterscheinungen als vornehmlich der Sage, dem Mythus angehörig. Ferner kan man beobachten, dass in der epischen Erzählung die höchsten Götter nicht gern unter den Menschen auftreten. Zeus offenbart sich keinem Menschen, und Here wird wohl E 784 ff. von den Achaiern gehört, nirgends aber von Menschen gesehen. Aber schon in der vorhergehenden Generation war es anders; alle Götter waren z. B. bei der Hochzeit von Peleus und Thetis zugegen (Ω 62). Es scheint überhaupt, als ob in der Sage die Götter in höherem Grade und auf ebenbürtigerem Fusse — und zwar sowohl in freundschaftlicher als in feind-

[1] S. 24[1].

licher Weise — mit den Menschen Umgang gepflegt hätten, als dies bei Homer der Fall ist. Das erklärt sich gewiss oft aus dem oben angedeuteten Grunde, dass die Sagenhelden, die mit den Göttern an gleichem Fusse verkehrten, ursprünglich selbst Götter waren, was aber die homerischen Menschen vergessen hatten.

Ein wirklicher *Kampf* zwischen einem Gotte und einem Manne kommt in der epischen Erzählung eigentlich nur im Gesange E vor, der ja so viel Sonderbares aufweist. Auch dort aber muss Diomedes von der Athene erst aufgefordert werden, bevor er mit der Aphrodite und dem Ares den Kampf aufzunehmen wagt. Achilleus wagt nicht, sich an Apollon zu rächen X 19 ff. Von einem wirklichen Kampfe zwischen Apollon und Patroklos kann man Π 698 ff., 788 ff. kaum reden, denn der Gott ist allzu übermächtig. Dagegen hören wir gelegentlich, dass Helden älterer Zeiten sich nicht vor dem Götterkampf scheuten. So haben Otos und Ephialtes E 385 ff. den Ares gefesselt und λ 307 ff. den olympischen Göttern sehr ernsthaft gedroht. Herakles kämpft gegen Here E 392 ff., gegen Hades E 395 ff.; Lykurgos überfällt den Dionysos Z 130 ff., Idas spannt den Bogen gegen Apollon I 558 ff.; vgl. ferner λ 576 ff., wo Tityos sich an Leto vergreift, und ϑ 224 ff., wo Eurytos sich vermisst, den Apollon zum Wettkampf im Bogenschiessen herauszufordern[1]. Diese Sagen sind fast durchgängig als warnende Beispiele angeführt; den Homerischen Sängern ist es eine zu tadelnde Verwegenheit, gegen die Götter zu kämpfen (siehe besonders E 406 ff., 440 ff., Z 128 ff.).

Dass Götter Menschen *entrücken*, wird in der Ilias

[1] Bekanntlich wird auch in ausserhomerischen Sagen von Kämpfen der Helden gegen die Götter erzählt. Ich erinnere nur an die Kämpfe des Herakles gegen Apollon um den Dreifuss in Pytho (Paus. X 13, 8, der "Die Poeten" zitiert), gegen Ares (Hes. Asp.), gegen Helios (Apdr II 5, 10, 5), gegen Thanatos (Eur. Alk. 843 ff., 1140 ff.), gegen Poseidon und Apollon (nebst dem Hades) in Pylos (Pind. Ol. IX 30 ff.). Inwiefern alle diese Sagen vorhomerisch sind, ist allerdings eine andere Frage.

nicht selten erzählt, und zwar sowohl in der epischen Handlung (Γ 374 ff., E 22 f., Υ 291 ff., 443 ff., Φ 595 ff.) als in eingelegten Episoden, die aus älteren epischen Gedichten stammen können (I 560 ff., Λ 750 ff.). Hier — und in mehreren ausserhomerischen Sagen — handelt es sich nur um die Versetzung des oder der Entrückten von einem Platz der Erde nach einem anderen. In anderen Sagen oder Prophezeiungen aber hören wir von einer Entrückung, wodurch Menschen unter die Götter oder nach den Inseln der Seligen versetzt werden (Υ 232 ff., ο 250 f.; δ 561 ff.)[1]. Derartige Entrückungen kommen in der epischen Erzählung Homers nicht vor; sie gehören offenbar der Sage an und repräsentieren wohl eine ältere Vorstellung als die gewöhnliche homerische Form der Entrückung. Bisweilen (ursprünglich vielleicht immer) scheinen sie Kultsagen gewesen zu sein; vgl. die nicht-homerische Amphiaraos-legende[2].

Ganz geläufig ist sowohl dem Homer als den späteren Hellenen die Vorstellung von einem Gotte als *Vater* (oder, seltener, von einer Göttin als Mutter) eines Menschen. Von den homerischen Helden sind mehrere — auch einige, die sonst wenig hervortreten — göttergeboren. Darum sind sie ja auch Heroen und gelten als den Zeitgenossen des Dichters weit überlegen. In vielen Fällen ist die göttliche Geburt unzweifelhaft nicht durch die Sage, sondern durch genealogische Spekulation geschaffen worden. Die göttergeborenen Menschen aber, die Homer für die vornehmsten hält, sind alte Sagengestalten; so Achilleus, Aineias, Perseus (Ξ 319 f.), Minos (Ξ 321 f.), Herakles und Helena (Γ 199, δ 184 u. ö.); oft wird eben ihre Geburt in der Sage besonders verherrlicht. Sehr bemerkenswert ist, dass Zeus, der bei Homer niemals mit den Menschen verkehrt, so oft als Vater von Menschen genannt wird. Man darf also die Behauptung wagen, dass die Göttergeburt ursprünglich aus

---

[1] Ausserhomerische Beispiele s. Rohde, Ps. I² 68 ff. Über die Entrückung durch die Harpyien, die offenbar dem homerischen Volksglauben gehört, s. u. S. 114 ff. [2] Rohde, Ps. I² 113 ff., Rosch. M. L. I 1, 298 ff.

der Sage stammt. Dasselbe gilt von den bei Homer genannten *Göttergeschenken*. Denn es ist zu bemerken, dass die homerischen Helden eben die berühmtesten Geschenke nicht direkt, sondern als Erbgüter von den Göttern erhalten haben. So verhält es sich mit den Rossen (P 441 ff.), der alten Rüstung (P 194 ff., Σ 82 ff.) und der Lanze (Π 140 ff., T 387 ff.) des Achilleus, den Rossen des Aineias (E 263 ff.), dem Szepter des Agamemnon (B 100 ff.). Areithoos, der seine Rüstung von Ares bekommen hat (H 146), gehört einer früheren Generation an. Den von Hephaistos verfertigten Krater des Menelaos δ 615 ff. hat dieser von einem Menschen zum Geschenk erhalten. Der Harnisch des Diomedes (Θ 194 f.), der ebenfalls von Hephaistos gemacht, aber nicht notwendig geschenkt ist, der Helm des Hektor (Λ 353), der Schleier der Andromache (X 470 ff.) sind nur beiläufig erwähnt und können vielleicht als Imitationen der berühmteren Geschenke aufgefasst werden. Das einzige grosse und weitläufig gepriesene Geschenk, das bei Homer einem lebenden Menschen zuteil wird, sind die neuen Waffen des Achilleus. Dieser steht ja auch sonst durch seine Mutter in näherer Beziehung zu den Göttern, als irgend ein anderer homerischer Mensch.

Die Sage brutaler als das Epos.

Wenn, wie wir gesehen haben, die Menschen im Homerischen Epos sich scheuten gegen die Götter zu kämpfen, in den älteren Sagen aber nicht, so ist dies auch in einer anderen Hinsicht als in der eben genannten bedeutsam. Überhaupt scheint die vorhomerische Sage einen brutaleren Charakter als das Homerische Epos gehabt zu haben — was sich ja vollends aus ihrem höheren Alter erklärt — und zwar nicht nur betreffs des Verkehrs der Götter mit den Menschen, sondern ebenso sehr betreffs der Beziehungen der Götter zu einander. In der Ilias finden sich einige, episodisch eingelegte und regelmässig als der Vorzeit angehörig bezeichnete Göttermythen, in denen die Götter in vollem Ernst gegenseitig Hand an einander legen, ja bisweilen einander sehr übel mitspielen: A 397 ff. wollen

Here, Poseidon, Athene den Zeus fesseln, uud nur das Auftreten des Briareos hält sie davon ab; A 590 ff. schleudert Zeus den Hephaistos nach Lemnos herab, Σ 395 ff. will Here denselben "verbergen"; O 18 ff. wird Here von Zeus mit zwei Ambossen an den Füssen aufgehängt; eine etwas gemilderte Nachahmung dieser Sagen scheint Ξ 256 ff. zu sein, wo Zeus zürnernd die Götter in seinem Hause hin und her schleudert, aber doch seine Drohung, den Hypnos ins Meer zu werfen, nicht erfüllt; noch weniger ernsthaft ist die Situation in der einzigen gleichartigen Episode der Odyssee ϑ 266 ff., wo Hephaistos den Ares und die Aphrodite fesselt — dort haben wir übrigens unzweifelhaft mit einer relativ späten Bearbeitung der Sage zu tun [1].

In der epischen Erzählung der Ilias begegnen wir nichts derartigem [2]. Wohl gehen im Götterstreit Φ 385 ff. die Götter gegen einander handgreiflich vor. Aber diese Schlägereien sind ja keineswegs ernsthaft gemeint; das zugefügte Leid ist sehr gering und geht ebenso leicht wie die zeitweilige Erhitzung der Gemüter vorüber; Zeus ist nicht beteiligt. Sonst erwähnt die Ilias handgreifliche Misshandlung oder ernsthaften Kampf zwischen Göttern nur in Drohungen (z. B. A 561 ff. und besonders O 222 ff.) nicht aber in der Wirklichkeit [3]. Dagegen sind bekanntlich Zänke fast ein stehender Bestandteil der grösseren olympischen Sze-

---

[1] Gruppe Gr. M. I 226; Wilamowitz (Nachr. Ges. Wiss. Gött. 1895, 237 f.) hält die ganze Geschichte für eine Erfindung der epischen Dichter.

[2] Der burleske Charakter vieler homerischen Götterszenen ist von *Nestle* (Anfänge einer Götterburleske bei Homer, N. Jahrb. 15 (1905), 161 ff.) im ganzen richtig beurteilt: diese Szenen sind gewiss, wie sie uns vorliegen, jung. Man darf aber nicht übersehen, dass eben die burlesken Züge aus dem brutalen Charakter der alten bearbeiteten Mythen hergeleitet sein können.

[3] In E, wo wir die einzigen Beispiele eines Kampfes zwischen Göttern und Menschen finden, treibt Athene den Diomedes zum Streit gegen Aphrodite und Ares an und steht ihm in diesem Kampfe bei; sie kämpft aber nicht selbst direkt gegen die anderen Götter.

nen. Anders in der epischen Erzählung der Odyssee (und in einigen, meist kürzeren Szenen der Ilias). Dort verhandeln die Götter mit Anstand und Würde über die menschlichen Verhältnisse, und die Eintracht wird nie ernstlich gestört; dort machen sie einander höchstens freundliche Vorwürfe. Dieselbe Stimmung herrscht in den Homerischen Hymnen vor. Im grossen und ganzen — denn einzelne Ausnahmen gibt es unzweifelhaft — sind also die Homerischen Sänger, je jünger sie sind, desto mehr bestrebt das Brutale zu vermeiden oder zu mildern. Dass die brutalsten Göttermythen der Ilias aus älterer Sage stammen, wird dadurch wahrscheinlich gemacht.

Die Sagen bei Homer.

Die in der Ilias episodisch erzählten Göttersagen geben natürlich den Mythus nicht in seiner ursprünglichen Gestalt wieder. Wahrscheinlich sind sie sämtlich schon vor Homer dichterisch behandelt worden, und vielleicht sind sie direkt aus anderen Epen in die Ilias hereingekommen. Sie können jedoch als relativ ungetrübte Quellen unserer Kenntnis der älteren Sage gelten, weil sie immer Göttermythen geblieben und nicht wie andere alte Göttersagen bei Homer ganz vermenschlicht worden sind. Diese alten Sagen so weit möglich zu rekonstruieren, ist eine der Hauptaufgaben der Homerforschung. Es handelt sich hier teils darum, die Sagen, aus denen die Homerischen Dichter das eine oder andere Detail entlehnt haben, zu ermitteln — denn dass auch scheinbar nebensächliche Einzelheiten aus alten Mythen und Sagen geholt sind, muss nach den Ausführungen Useners stets als möglich gelten. Teils gilt es zu ermitteln, welche grösseren Motive Homer aus älteren Sagen aufgenommen hat. Diese können entweder episodisch eingelegt oder in die Haupterzählung eingearbeitet sein. In diesem Falle ist zu vermuten, dass das Motiv, wenn es wirklich ein altes Sagenmotiv ist, den Kern- oder wenigstens den Ausgangspunkt der Erzählung des betreffenden Abschnittes bildet, und dass es in Neudichtungen und von anderswoher geholten Motiven eingehüllt sein muss. Man hat also kei-

nen Grund zu glauben, dass die einfachsten Götterszenen — von einigen Episoden etwa abgesehen — die ursprünglichsten sind. Vielmehr darf man hoffen, in den am breitesten ausgeführten und am reichsten ausgeschmückten Szenen alte Sagen, obgleich in sehr veränderter Gestalt, wiederfinden zu können.

Lokaler Charakter der Sage.

Die Sage ist mannigfacher Art. Es gibt Märchenmotive, die von Land zu Land wandern und fast überall lokalisiert werden können. Es gibt Mythen, die einem ganzen Volke (vielleicht mehreren Völkern) gemeinsam sind. Es gibt endlich Sagen, die an einen bestimmten Ort, an eine Stadt, an einen kleinen Stamm, an ein Heiligtum gebunden sind. Dass Homer Sagen aller diesen Arten gekannt und verwendet hat, ist an sich wahrscheinlich. Es darf aber behauptet werden, dass die meisten homerischen Sagen wenigstens insofern Lokalsagen sind, dass sie an einem bestimmten Orte ihre dem Homer vorliegende Gestalt erhalten haben. Schon Wilamowitz[1] hat es durch ein paar bezeichnende Beispiele klar gestellt, dass Personen, von deren Heimat schon die ältesten Teile der Ilias nur eine unbestimmte Kunde haben, in der Sage mit historisch bestimmbaren Lokalitäten fest verbunden sind. Bethe hat später[2], einer von Dümmler[3] gegebenen Anregung folgend, die Zahl der Beispiele stark vermehrt und vor allem die umwälzende Hypothese aufgestellt, dass mehrere der homerischen Motive weder aus Jonien noch aus der Aiolis, sondern aus dem hellenischen Mutterlande stammen. Allerdings sind mehrere seiner Belege — und zwar besonders diejenigen, welche die berühmtesten Helden betreffen — sehr umstritten[4]. Aber seine Methode ist jedenfalls einer ernsthaften Prüfung wert. Dietrich Mülder hat unlängst als Quellen der Ilias verschiedene, lokal gefärbte und grossenteils aus

[1] Hom. Unt. 409 ff. Vgl. auch Hermes 18 (1883), 261. [2] Homer und die Heldensage (N. Jahrb. 7 (1901), 668). [3] Hektor (Anh. zu *Studniczka*, Kyrene = Kl. Schr. II 240 ff.). [4] S. *Crusius*, Sagenverschiebungen (Sitz.-ber. Ak. Wiss. Münch. 1905).

dem Mutterlande stammende Epen aufzuweisen versucht[1]. Dies alles gilt von den Sagen im allgemeinen, nicht am wenigstens aber von den spezifisch religiösen. Denn dass Homer Kultsagen benutzt hat, ist, wie schon[2] gesagt, nunmehr unstreitbar; die Kultsage aber ist naturnotwendig an ihren Kult gebunden, und der Kult ist immer lokal, was ja nicht ausschliesst, dass Schwesterkulte an verschiedenen Orten auftreten können. Wenn wir vorher gesehen haben, dass in vielen Sagen die Götter ursprünglicher als die Menschen sind, so zeigt es sich hier umgekehrt, dass die Götter doch schliesslich nur Repräsentanten der Menschen oder, richtiger gesagt, der menschlichen Verbände sind[3]. Der Gott lebt in und mit dem Stamm, dem Staat, der Gemeinde, wo er verehrt wird. Die Rolle, die ein Gott im Homerischen Epos spielt, kann somit ursprünglich durch den Einfluss bestimmt sein, den seine Verehrer auf die Entwicklung der epischen Dichtung ausgeübt haben.

Es sind neue Bahnen, die durch diese Tatsachen — oder, wenn man lieber will, diese Hypothesen — für die Homerforschung geöffnet werden. Insofern wir den lokalen Ursprung einer homerischen Sage ermitteln können, ist auch in vielen Fällen für die Zeitbestimmung des Homerliedes, dessen Kern diese Sage bildet, ein Anhaltspunkt gewonnen. Noch mehr. Insofern wir den Ort bestimmen können, aus dem eine homerische Göttervorstellung stammt, haben wir auch über die Religion dieses Ortes eine, wenn auch sehr fragmentarische, Kunde bekommen. So ist die Möglichkeit gegeben, dass wir nicht immer genötigt sein werden, ganz allgemein von der homerischen Religion zu reden, sondern bei Homer verschiedene, lokal bestimmbare Schattierungen der hellenischen Religion, obgleich natürlich nicht in ihrer ursprünglichen Form, werden unterscheiden können.

Anfangs- und Endpunkt der homerischen Religionsentwicklung.

Wenn hier die Götterauffassung der Sage der des Volksglaubens entgegengesetzt worden ist, so ist dabei

[1] Die Ilias und ihre Quellen. [2] S. 35. [3] Bethe, Mythus u. s. w. 26.

nicht zu vergessen, dass auch die Sage in letzter Linie ihren religiösen Inhalt aus dem Volksglauben geschöpft hat. Die Bedeutung der Sage als Quelle der homerischen Religion liegt zum Teil eben darin, dass sie uns von einem älteren religiösen Stratum als dem des homerischen Volksglaubens eine, wenn auch begrenzte, Kunde verschafft. Wenn man nun ferner in Betracht zieht, in wie nahem Zusammenhang der Kultus mit dem Volksglauben stand, so kann man im grossen und ganzen den Volksglauben als die Urquelle der epischen Religion bezeichnen — der epischen, nicht der homerischen. Denn schon die religiösen Quellen, die unserem Homer vorlagen, waren offenbar grossenteils stark episch gefärbt.

Es ist verlockend, den Endpunkt der episch-homerischen Religionsentwicklung als eine rein ästhetische Auffassung der Götter zu bezeichnen. Dass dies kaum zulässig ist, wird sich aber schon bei einem flüchtigen Blick auf die nachhomerische Dichtung zeigen. Dass der religiöse Motivkreis dem Pindaros oder dem Aischylos nur eine ästhetische Bedeutung gehabt habe, wird doch niemand behaupten. Allerdings sind die Jonier, die ja der homerischen Religionsauffassung ihre schliessliche Gestalt gegeben haben, offenbar schon früh weniger altgläubig gewesen, als es die Boioter oder die Athener noch zur Zeit der Perserkriege waren. Irreligiös aber waren die Jonier so wenig als irgend ein anderer hellenischer Stamm. Die religiöse Entwicklung des Homerischen Epos ist also — das dürfte schon von vornherein zu konstatieren sein — eine doppelte gewesen: teils wird die religiöse Auffassung der Götterwelt durch eine ästhetische ersetzt; teils ist die Religiosität selbst, ohne aufzuhören Religiosität zu sein, einer inneren Verschiebung unterworfen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Allgemeine Bezeichnungen der Göttermächte.

Volksglaube und epische Darstellung.

Die allgemeinen Bezeichnungen der Göttermächte gehören, wie oben gesagt, vorzugsweise der gewöhnlichen Menschenrede, also, wenn die oben vorgetragene Ansicht richtig ist, dem homerischen Volksglauben an. Auch in der Götterrede, ja in der Dichtererzählung werden allgemeine Bezeichnungen der Gottheit an mehreren Stellen gebraucht, die denen der Menschenrede gänzlich ähneln oder aus sonstigen Gründen als Ausdrücke der wirklichen Religiosität der homerischen Menschen gelten können. Ich habe alle diesen Stellen zu sammeln und zu verzeichnen versucht. Die Stellen aber, die zu der rein epischen Götterdarstellung gehören, sind in der Regel nicht berücksichtigt. Denn es ist, soweit ich finden kann, für unsere Kenntnis der homerischen Götterauffassung ziemlich gleichgültig, welche zusammenfassenden Bezeichnungen in diesem Fall gebraucht werden, weil die Wahl der Bezeichnungen vom Dichter nach rein sprachlichen Bedürfnissen getroffen zu werden scheint. Wenn er dagegen, selbst oder durch einen seiner Helden, den wirklichen Menschenglauben wiedergibt, kann er natürlich nicht umhin, die zu seiner Zeit gebräuchlichen Benennungen der göttlichen Mächte zu benutzen; diese Benennungen aber können nicht willkürlich gewählt sein, sondern müssen mit dem Inhalt des Götterglaubens in irgend einem Zusammenhang stehen.

Ich beabsichtige hier in der Regel nicht, eine Übersicht des Wirkens der allgemein bezeichneten Göttermächte zu liefern[1]. Ich habe nur untersuchen wollen, welche religiöse Bedeutung die verschiedenen Bezeichnungen der unbestimmten Gottheit haben können.

1. Zeus.

Wenn der homerische Mensch den Zeus nannte, dachte er natürlich an einen individuellen Gott. Nichts desto weniger wird Zeus, der Götterkönig, der — wenigstens prinzipiell — absolute Herrscher über Götter und Menschen, oft als eine allgemeine Bezeichnung, der göttlichen Macht gebraucht. Die Begriffe Zeus, ϑεοί, ϑεός werden oft ganz synonym gebraucht und können nach Belieben ausgetauscht werden. Gleichzeitig aber bleibt Zeus immer der Gott besonderer Bereiche, ein individueller Sondergott. Es ist oft sehr schwierig, die Grenze zwischen seinem allgemeinen und seinen besonderen Wirkungskreisen zu ziehen. Denn als Sondergott ist er vor allem der Gott der himmlischen Wettererscheinungen, also ein Himmelsgott; eben als Himmelsgott aber ist er wohl zum Götterkönig geworden. Andrerseits ist der Götterkönig der Repräsentant der ganzen göttlichen Macht, ganz natürlich zum Hüter der menschlichen Rechte und der Institutionen der menschlichen Gesellschaft ungemein geeignet — das ist aber das andere grosse Sondergebiet des Zeus.

Ich zähle also sämtliche auf den Volksglauben bezügliche Stellen auf, wo Zeus überhaupt genannt wird[2], sei es unter diesem Namen oder einem anderen wie Kronion,

[1] Eine, doch nicht vollständige, Übersicht über die Wirksamkeit der allgemein benannten Göttermächte findet sich bei Finsler, Homer 413 ff.

[2] Ich zitiere, hier wie in den übrigen Stellenverzeichnissen dieses Abschnittes, nur den Vers, wo der die Gottheit bezeichnende Ausdruck vorkommt. Wenn mehrere Verse zitiert werden, so sind neue Momente hinzugekommen. Mit kleinen runden Klammern oberhalb der Ziffer werden die Stellen als der gewöhnlichen Menschenrede, mit Klammern neben den Ziffern als einem von einem Menschen erzählten älteren Ereig-

Kronides, Sohn des Kronos, Olympios, der Vater (von Göttern und Menschen), der Gatte der Here u. s. w.:

A 5, (‘63’), (‘128’), ‘175’, ‘239’, ‘279’, (‘334’), [(‘354’)]; B [⸢26⸣] = [⸢63⸣], 94, ‘111’, ‘116 ff.’, ‘134’, ⸤146⸥ ‘197’ (zweimal), ‘205’, [‘309-319-324⸣], ‘348-350’, ‘375’, (402)[a]-(‘412’)[e]-[419], 482, 669 f., 781; Γ (‘107’)[a], [302], (‘320’)[c], (350 ‘f.’)[c], ‘365’[d][i]; Δ [⸢46-(48)⸣][a][e], ⸤75⸥, (‘84’), (‘160-166’), (‘235’), (‘249’), ‹381›, ‘408’; E [(‘33⸣)], ⸤91⸥ (‘174’)[c], (‘225’), ⸤522⸥, (693); Z [‹139›], ‹159›, 234, (‘257’)[c], (‘266-267’)[b][c], ‘282’, ‘357’, (‘526’); H (60), ‘69 ff.’, (‘76’), (‘179’)[c]

---

a) Opfer. b) Libation. c) Gebet. d) Sonstige Anrufung des Gottes. e) Altar. f) Priester. g) Die Aisa des Zeus (λ 560 Zeus gibt die Moira). h) Zeus selbst. i) Zeus als erster (oder einziger) der Götter genannt (Γ 365, υ 201 als der verderblichste, M 241 f. als Götterkönig). j) Zeus vermag nicht etwas zu tun. k) Persönliches Auftreten (Hyperbel).

---

nis, mit Klammern unter den Ziffern als einem Gleichnis angehörig bezeichnet. Bei indirekter Rede werden die Klammern nach aussen gewandt. Die Rede übernatürlicher Mächte wird mit kleinen eckigen Klammern bezeichnet. Ausserdem setze ich die Stellen in grössere eckige Klammern, die in epischen Götterszenen vorkommen oder zu diesen in Beziehung stehen; in grössere runde Klammern aber die Stellen, die nur von der Verehrung der Götter handeln oder auch ein Göttereingreifen nicht als wirklich geschehen, sondern nur als gewünscht oder gedacht erwähnen.

Jörgensen hat in seinem oben (S. 13) genannten Aufsatz (Hermes 39, 357 ff.) die Stellen letztgenannter Art prinzipiell nicht berücksichtigt. Seine Aufzählungen weisen jedoch in diesem Falle einige, allerdings wenig bedeutende Inkonsequenzen auf. So hat er P 98 und 101, nicht aber die mit diesen ganz gleichwertige Stelle P 99 aufgenommen; Φ 267 ist mitgezählt, obgleich das Göttereingreifen dort nur gedacht ist; Ω 534 ist ausgelassen, obgleich die Gaben, die dort gemeint sind, mit einer Ausnahme dem Vorstellungskreis der gewöhnlichen Menschenrede, nicht — wie wohl J. gedacht hat — dem des Mythus gehören; ι 262 ist übergangen, obgleich mit dem aufgenommenen ρ 424 ganz gleichbedeutend; ψ 81 ist mitgenommen, obgleich es nur einen Gemeinplatz enthält, solche sind aber sonst (z. B. ϑ 167) nicht berücksichtigt; endlich wird ι 358 Διὸς ὄμβρος mitgezählt, obgleich es wohl eine ebenso “ganz gleichgültige Wettererscheinung“ ist als die ausgelassenen Διὸς οὖρος ε 176 und Διὸς ὧραι ω 344. — Alle Stellen, die nicht in der direkten (oder indirekten) Menschenrede oder in Gleichnissen vorkommen, sind von Jörgensen, als für seinen Zweck irrelevant, ausgelassen.

vgl. 182, (‘194’)[c)], (200-‘202’)[c)], ˛209˛, (274), ‘280’, (315)[a)], (‘411’), [478-(481)][b)]; Θ ‘140-(143)’, [‘175’], [216], [(‘236’)[a)c)]-251], (249 f.)[e)], [335]; I ‘18’, ‘23 (ff.)’, ‘37 ff.’, ‘98’, ‘(117) f.’, (172)[c)], [‘236-(238)’], ‘377’, [‘419’], (‘502-513’)[c)], (‘608’)[g)], [‘686’]; K ˛5 ff.˛, (16)[d)], ‘45 f.’[a)], ‘71’, ‘89’, (‘104’), ˛154˛, (‘329’); Λ ˛27˛, ˛66˛, [163], ‘278’, [‘289’], [300], ‘318’, ‘406’, ˛493˛, 543[1], [544], ‘753’, ‘761’[d)i)], ‘773 ff.’[a)b)]; M [25], [37], (‘68’), ‘164’[d)]-[173], 209, [(‘235’)], [(‘241 f.’)][i)], [252 ff.], (‘275’), ˛279˛, ˛286˛, [292], [402], [437], [450]; N [(‘58’)][h)], [(‘154’)][i)], (‘226’), ˛242˛, (‘319’)[h)k)], (‘624’), (‘631’)[d)i)], (‘732’), ‘783’, [794], ˛796˛, ‘812’, 837; Ξ ˛19˛, (‘54’)[j)], ‘69 ff.’, ‘85’, ˛414˛, ˛417˛, (522); O [(‘117’)], [242], [‘293’], ‘372’[a)c)]-379, ‘[489]-(490 ff.)’, [567], [637], [‘719’], ‘724 [f.]’; Π (‘88’), [103], ’121‘, (227)[b)i)], [232‘f.-241’-253][b)c)], ˛298˛, ˛365˛, ˛386 ff.˛, (604)[f)], [’658‘], [662], [688 ff.], [799]; P (‘19’)[d)], ’46‘[c)] vgl. 49, (‘176 ff.’), ‘251’, [321][g)], [(‘331’)], [400], [409], (’498‘)[c)] f., (‘515’) vgl. 516 ff., ˛548 ff.˛, ‘566’, [627-‘632’], [(‘645’)[c)]-648]; Σ ‹118›, ‘292’, [‘293’], ‘328’; T ‘137’, [‘204’], (‘224’), (‘254’)[a)c)][2], ‘270[d)]-273’, ˛357˛; Υ ‘92’, (‘242’), [‘304’], [‘306’]; Φ (‘83’), [‘190-198’], [(‘216’)], [(‘273’)][d)], ‘570’; X (‘60’), (‘130’), [(‘170’)][a)], (‘256’), [(‘280’)], [403]; Ψ (‘43’)[i)] 299, (‘724’); Ω [‘68-(69)’][a)b)e)], ‘241’, ‘287’[b)c)]-314, (‘527 ff.’), (‘570’), (586). — Im ganzen also 209 Stellen. Dazu kommt ferner N 821—823, wo Zeus ohne Zweifel das Zeichen gesandt hat (vgl. ‘818’), obgleich dies nicht ausdrücklich gesagt wird.

α [‘(60)—62’][a)], (‘283’), (‘348 f.’), (‘379’), (‘386’), (‘390’); β (‘34’), (‘144’), 146 ff., (‘217’); γ ‘88’, ‘119’, ‘132’, ‘152’, ‘160’, ‘288’; δ (‘34’), (‘173’), ‘(207) ff.’, (‘237’), (‘668’), (‘699’), ‘722’[3]; ε ‘132’, ‘176’, ‘304’, ‘409’; ζ ‘(188-)190’, (‘207’); η[4] (‘164’)[b)], (‘180’)[b)], ‘250’, [‘263’], (‘316’), (‘331’)[d)]; ϑ ›82‹, ‘245’, (‘465’); ι ‘38’, ‘52’[g)], ‘67’, ‘111’, ‘262’, (‘270’), (‘275-277’), (‘294’)[c)], ‘358’, (‘411’), ‘(552[a)]) ff.’; κ [‘21’]; λ ‹255›, ‹297›, [‹302›], ‘436’, ‘559 f.’[f)]; μ (‘215’), ‘313’, ‘399’, [‘405’], [‘415 f.’], [‘445’]; ν (25)[a)], (‘51’)[b)c)];

---

[1] Der Vers fehlt in den besten Handschriften. [2] Vgl. V. 258 ff. (s. u. S. 61). [3] Viele Handschriften haben hier Ὀλύμπιοι ἔδωκαν statt Ὀλύμπιος . . . ἔδωκεν, welche Lesart doch gesichert scheint. [4] η ‘35’ hat eine Handschrift (Vindob. 133) ἔδωκε Κρονίων statt ἔδωκ’ ἐνοσίχθων.

('213 f.'); ξ ('57'), ('86'), '93', ('158') d)i), ('184'), '235', '243', '268', '273' h), ('283'), '300', '303-306', '310' h), ('328'), ('389'), ('406'), ('440'), 457; ο ('112'), ('180'), 297, ('341'), ('353') c), '475', '477', '489', ('523'); π '117', ('291') [1], ('320'), ('403') vgl. υ 242 ff., ('422'); ρ ('51'), ('60'), ('155')d)i), ('322'), ('354') c), '424', '437', ('597'); σ ('137'), '273', ('376'); τ '80', '161', ('297'), ('303') d)i), '363 a)c)-369'; υ (97-'98' c))-102-'112' d)-121, '201 ff.' d)i), ('230') d)i), ('236'), '273' vgl. 242 ff., ('339'); φ '102', ('200') c) [2], 413-'415'; χ '51', ('252'), ('334 ff.') a) e), (379) e); ψ ('140'), ['331']; ω '24', '42', '96', '164', ('344'), '351' d). — Also 133 Stellen. Ausserdem ist Zeus ganz gewiss als handelnd gedacht, obgleich nicht ausdrücklich genannt ο 160 ff. vgl. '180', υ 242 ff. vgl. π '403' und υ '273'.

Zeus als Sondergott.

Es gilt nun, die Stellen, wo Zeus ein Sondergott verschiedener Bereiche ist, von denen, wo er als der höchste Repräsentant der allgemeinen Götterregierung auftritt, zu unterscheiden [3]. In jenem Falle ist Zeus, wie gesagt, vor allem *Himmelsgott.* Doch tritt er bei Homer nur selten als Gott der Sonne oder, vielleicht richtiger, des lichten Himmels auf. Direkt gehört hierher nur der Ausdruck Διὸς αὐγαί N 837. Indirekt aber wird seine Verbindung mit dem Lichte dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er als Gott der Zeit, als Sender der Tage und der Nächte (μ 399, ξ 93, ο 477) sowohl als der Jahre ("neun Jahren des grossen Zeus" B 134) genannt wird. Vom hohen Alter dieser Verbindung zeugt der Umstand, dass man beim Gebet zu Zeus den Blick gegen den Himmel richtete (Γ 364, H 178, 201, Π 232, T 257, Φ 272, Ω 307 [4]; vgl. Θ 364), und dass Zeus als im Äther (d. h. dem lichten Himmel, siehe Π 297 -300) wohnend gedacht ward (B 412, Δ 166, ο 523). Ferner

---

[1] ἔμβαλε δαίμων statt θῆκε Κρονίων hat eine Handschrift (Monacens. August. 519 B). [2] Vgl. V. 201 (s. u. S. 82, 87). [3] Natürlich beabsichtige ich hier nicht, eine Untersuchung und Darstellung des Wesens und des Machtbereichs des homerischen Zeus zu liefern. Es handelt sich nur um die S. 50 erwähnte Grenzbestimmung. [4] Hier sogar, obgleich Zeus V. 308 als der auf Ida thronende Herrscher angerufen wird.

bezieht sich wohl das Epitheton εἰρύοπα, das 16 mal in der Ilias, 7 mal in der Odyssee vorkommt, auf den Zeus als Lichtgott und ist mit "der weithin schauende" zu übersetzen. Einige Gelehrte stellen es mit der Wurzel *vo^e^q^u^-* zusammen und übersetzen "der weitdonnernde". Bei Homer aber wird die erstere Deutung durch den Zusammenhang als die wahrscheinlichste angegeben Π 241 und Ω 296, wo der Betende (Π 232, Ω 307) gen Himmel sieht, Ω 331 und vielleicht β 146; die andere Deutung ist höchstens ω 544 (vgl. 539) die annehmbarste. — Eine Sternschnuppe sendet Zeus Δ 75 ff.

Weit öfter ist Zeus der Gott der Wolken, des Windes und des Gewitters[1]. Er sendet die Wolken B 146, E 522, Π 364 f., ε 303 f., ι 67 ff., μ 313 ff., 405 f., ξ 303, verjagt sie Π 297 ff. Er sitzt (nebst der Athene) "oben in den Wolken" π 264. Er wird κελαινεφής (8 mal in der Ilias, 3 mal in der Odyssee) und νεφεληγερέτης (28 mal in der Ilias, 8 mal in der Odyssee) genannt. Wie nahe er mit den Wolken verknüpft ist, geht besonders aus υ 104 hervor, wo der Dichter sagt, dass Zeus "von oben aus den Wolken" donnerte, obgleich es gleichzeitig stark hervorgehoben wird (V. 103, 113 f.), dass der Himmel ganz wolkenleer war.

Zeus "regnet" M 25, ξ 457, sendet einen starken Herbstregen Π 385 ff., einen Regensturm (Διὸς ὄμβρος) E 91, Λ 493, M 286, ι 111 = 358, Regensturm oder Hagel oder Schnee K 5 ff., Schnee auch M 279 f., T 357, verkündigt einen kalten Winter P 548 ff.; er setzt Regenbogen fest in die Wolken Λ 27 f., spannt einen solchen vom Himmel aus P 547 ff. Er wird mehrmals als Erzeuger von Flüssen genannt: so Ξ 434, Φ 2, Ω 693[2] als der des Xanthos — Skamandros; dieser heisst Φ 223 διοτρεφής und Φ 268, 326 διιπετής, wie auch Spercheios Π 174 und ein beliebiger Fluss P 263. Darum ist auch Zeus mächtiger als alle Flüsse Φ 190 ff.

---

[1] Der Sonnengott ist ja sehr oft mit dem Donnergott identisch gewesen (*Montelius*, Nord. Tidskr. 1911, 3 f.). [2] Der Vers fehlt in einigen guten Handschriften.

Als Windgott wird Zeus erwähnt in der Formel Διὸς οὖρος Ξ 19, ε 176, ο 297; die Formel ist Ξ 19 noch nicht fertig, dagegen ο 297 so stereotyp geworden, dass der von Athene (V. 292) gesandte Fahrwind der Wind des Zeus heisst. Günstigen Wind sendet Zeus ferner ο 475, Sturm M 252 f., Π 365, γ 288 f., ε 304 f., ι 67 f., μ 313 f., 406 ff., ω 42. Wie das Gebiet des Zeus im Volksglauben (der Odyssee) von dem des Poseidon unterschieden wird, geht daraus hervor, dass Odysseus ε 303 ff., wo er dem Zeus den Sturm zuschreibt, von den Wolken und den Winden weit ausführlicher als vom aufgeregten Meer redet, η 271 ff. dagegen, wo er den Poseidon als Urheber desselben Sturmes nennt, nur kurz die Winde, ausführlicher aber das wogende Meer erwähnt; in der epischen Erzählung ε 291 ff. dagegen häuft Poseidon auch die Wolken und sendet die Winde. — κ 21 hat Zeus den Aiolos zum "Schaffner der Winde" gemacht.

Der Blitz und der Donner, die im Volksglauben wie in der epischen Erzählung die berühmtesten Attribute des Zeus sind, werden beide zusammen oder jedes für sich erwähnt: B 353[a], H 478 f.[b], I 236[a], K 5[a], 154[a], Λ 66[a], N 242 ff.[a], 796[b], Ξ 414[a], 417[a], O 117[a], 377 ff.[b], Φ 198 f.[c]; ε 128[a], 131 f.[a], η 249 f.[a], μ 415[c] = ξ 305 f.[c], υ 103 und 113[b], φ 413[b], ψ 330 f.[c]. Ausserdem rein episch Θ 75 f.[c], 133 ff.[c], 170[b], Λ 184[a], P 593 ff.[c] Φ 401[a]. Hierher gehörige Epitheta sind ἀργικέραυνος (3 mal in der Ilias), τερπικέραυνος (8 mal in der Ilias, 7 mal in der Odyssee), ἀστεροπητής (4 mal in der Ilias), στεροπηγερέτα (1 mal in der Ilias), ἐρίγδουπος (8 mal in der Ilias, 3 mal in der Odyssee), ἐριβρεμέτης (1 mal in der Ilias), ὑψιβρεμέτης (4 mal in der Ilias, 2 mal in der Odyssee)[1].

Als Naturgott (näher bestimmt Windgott) wird wohl Zeus am besten an den Stellen aufgefasst, wo es erzählt wird, dass er einem die Heimkehr über die See verleiht

a) Der Blitz allein. b) Der Donner allein. c) Beide zusammen.

[1] Über εὐρύοπα s. o. S. 54.

oder verhindert oder einem auf der Heimfahrt Unglück sendet. So z. B. γ 132 ff., 288-290, δ 172 f., ε 408 f., (ϑ 465 f.), ι 37 f., 259-262, (ν 50 ff.), (ο 111 f., 180), (φ 200 f.)[1]. Vgl. (I 357 f.)[2], ψ 352 f. (Zeus und die übrigen Götter). Doch ist es sehr schwierig zu entscheiden, inweifern Zeus in solchen Fällen als Naturgott oder als Obergott eingreift.

Eine Erinnerung der alten Naturbedeutung des Zeus ist auch "die hohe Eiche des Vater Zeus" H 60[3]. Der Dodonäische Eichen- und Orakelgott wird Π 233 ff. und, ausdrücklich als solcher, ξ 327 f. = τ 296 f. erwähnt. Zeus ist vor allen anderen Göttern der Orakelgott, πανομφαῖος (Θ 250). Von ihm hat, wie die Worte Hektors X 279 f. negativ beweisen[4], wer die Zukunft richtig voraussagt, seine Weisheit bekommen. Von seinen Zeichen ist im allgemeinen die Rede Δ 381, π 320. Als Himmelsgott sendet er Vogelzeichen Θ 247 ff., M 200 ff., Ω 314 ff., β 146 ff., wahrscheinlich auch N 821 f., ο 160 ff., υ 242 ff.; der Vogel ist stets ein Adler. Etwas anders geartet ist das teilweise übernatürliche Zeichen B 309—319. Das Zeichen wird durch Blitz oder Donner gegeben B 350 ff., H 478 f. (nicht ausdrücklich Zeichen genannt), I 236 f., K 5 ff., N 242 ff., O 377 ff., υ 101 ff., φ 413 ff.; durch eine Sternschnuppe Δ 75 ff., durch den Regenbogen Λ 27 f., P 547 ff. Das Gerücht heisst Bote des Zeus B 94, kommt von Zeus α 282 f., β 216 f. Auch der Traum kommt von Zeus A 63. — In diesem Zusammenhang mag auch daran erinnert werden, dass der Wahnsinn ι 411 — denn wahrscheinlich ist hier Wahnsinn gemeint — Διὸς νοῦσος genannt wird.

Als Himmelsgott — bei Homer besonders als Wolken- und Donnergott — wurde Zeus auf den hohen Bergen[5],

[1] S. o. S. 53[2]. [2] Über die Bedeutung der Parenthesen s. S. 50[2]. [3] S. darüber *Segerstedt*, Ekguden i Dodona (Lunds universitets årsskrift 1906). [4] Allerdings ist es möglich, dass Hektor hier ein besonderes Wissen des gottgeborenen Achills annimmt. [5] Über die nahe Verknüpfung des Himmels mit dem Olympos s. bes. A 497, E 750 f., Θ 393 f., Π 364, T 128.

verehrt und als dort thronend gedacht. Der olympische Zeus[1] ist wahrscheinlich eigentlich der lokale Zeus Nordthessaliens. Auch auf Ida thront Zeus in der Ilias, und wir hören nicht selten von einem troischen Lokalkult des idäischen Zeus: er heisst "von Ida heraus waltend" Γ 276[2], 320, H 202, Ω 308 und "Idaios" Ω 291 f.; er hat unter diesem Kultnamen einen besonderen Priester Π 604 f.; Hektor opfert ihm an den Gipfeln des Ida X 170 f. (vielleicht kamen ihm auch die Δ 46 ff. erwähnten troischen Opfer als Idaios zu). Es ist daher zu vermuten, dass der Idäische Zeus ein lokaler Berggott der Landschaft Troia war[3], den die Achaier mit ihrem höchsten Gott, dem alten thessalischen Berggott Zeus identifizierten.

Als Himmelsgott[4] ist ferner Zeus — wir sind jetzt zu dem *ethischen* Sondergebiet des Zeus hinübergelangt — Eidesgott geworden[5] (Γ 107, 320 ff., Δ 158 ff., 235 ff., H 69, 76, 411, K 329 ff., Ψ 43 ff.; ξ 158 ff. = ρ 155 ff. = τ 303 ff. = υ 230 ff.[6], 339 ff.[7], vgl. φ 200-202). Doch ist unverkennbar, dass die homerischen Menschen, wie es be-

[1] Der Olympos ist offenbar ursprünglich nicht der Götterberg im allgemeinen, sondern der Berg des Zeus gewesen. Von Zeus allein wird es ausdrücklich gesagt, dass er vom Olympos aus den Blitz schleudert (N 243, υ 103) und die Wolken sendet (Π 364 f.). Zeus heisst Olympios 19 mal in der Ilias, 9 mal in der Odyssee, die Götter dagegen nur 2 mal (in der Ilias), woneben die von Zeus gesandte Iris Ω 194 Ὀλύμπιος ἄγγελος heisst. Von einer weniger innigen Verbindung zeugt die Formel den Olympos oder olympische Wohnungen einhabend o. dgl. welche 11 mal in der Ilias, 9 mal in der Odyssee von den Göttern gebraucht wird; ausserdem 4 mal in der Ilias von den Musen, die auch B 491 Ὀλυμπιάδες heissen und wohl ursprünglich Pierische Lokalgottheiten waren. Im ganzen tragen also in der Ilias die Götter seltener als Zeus olympische Epitheta, in der Odyssee dagegen gleich häufig. (Die Musen werden nur im ersteren Gedicht mit dem Olympos verbunden). [2] S. u. S. 61. [3] S. *van Leeuwen*, De Junone Trojanis infesta, Mnemos. 34 (1906), 295 ff. [4] Usener, Götternamen 196 ff. [5] Über Zeus mit anderen Eidesgottheiten zusammengestellt s. u. S. 61. [6] An diesen Stellen wird Zeus nebst "diesem gastlichen Tische und dem Herde des Odysseus" als Eideszeuge angerufen. [7] Hier schwört Telemachos bei Zeus und "den Schmerzen meines Vaters".

sonders aus Γ 276 (s. u.), 320, T 258 (s. u.), Ψ 43 hervorgeht, den Zeus als höchsten Gott bei dem Eide anriefen. — Überhaupt ist Zeus — als Eides- und Zeichengott, aber auch direkt als Himmelsgott — der Gott des öffentlichen Rechtes geworden. Die Διὸς θέμιστες sind π 403 ein (durch Vogelzeichen) gegebenes Orakel, das auch eine Art von rechtlicher — oder, wenn man lieber will, sittlicher — Entscheidung enthält. Zeus hat den Königen die Rechtssatzungen verliehen A 238 f., B 205 f., I 98 f., er bestraft ungerechte Richter Π 384 ff. Unter seinem Schutz stehen daher die öffentlichen Vertreter der Rechtes, so teils die Herolde, die "Boten des Zeus und der Menschen" A 334, H 274, die "Zeusgeliebten" Θ 517, teils und vor allem die Könige; Zeus hat diesen das Zepter verliehen B 205 f., I 37 f., 98 f., er gilt im ganzen als Verleiher der Königswürde α 386, 390, vgl. Z 476 ff. (s. u. S. 62), er liebt und ehrt den König A 175, 279, B 196 f., P 248-251, ω 24 ff. In diesem Zusammenhang ist auch zu bemerken, dass Zeus B 482 f. Agamemnon, den Grosskönig, "vor vielen anderen hervorragend" macht, und dass er nach Z 159 den Bellerophontes zum Untertan des Proitos gemacht hatte. Dass Epitheton διοτρεφής wird ausdrücklich dem König (oder den Königen) zugelegt A 176, B 98, 196, 445, Δ 338, E 464, Ξ 27, P 12 (ὄρχαμος λαῶν), Ω 803; γ 480, δ 44, 63, 156 (ὄρχ. λαῶν), 291 (ebenso), η 49, ο 64 (ὄρχ. λαῶν), 87 (ebenso), 167 (ebenso) und wird fast nirgends von Männern, die nicht von königlicher Geburt sind, gebraucht. Das letztgenannte gilt auch von διογενής[1].

Zeus ist auch der Erhalter der internationalen völkerrechtlichen Grundsätze. Unter seinem Schutz stehen die Gebote der Gastfreundschaft Γ 350 ff., vgl. 365 f., N 624 ff., γ 346 ff. (S. 62), vgl. überdies ξ 158 f. und die mit dieser identischen Stellen; er ist der Gott und der Rächer der Fremden und Schutzflehenden: Ω 570,

[1] Alle bisher genannte Sondergebiete des Zeus gehören, wie man sieht, überhaupt in höherem Masse der Ilias als der Odyssee an.

586 (vgl. die epischen Stellen 155 ff. = 184 ff.), ζ 207 f., η 164 f., 180 f., 316, ι 270 f. (vgl. 277 f.), ν 213 ξ 57 f., 283 f., 389, 404 ff., π 422 f.; Gnadeflehende fliehen zum Altar des Zeus ἑρκεῖος χ 334 f., 379[1]. Dieser göttliche Beruf des Zeus[2] kommt in den Epitheta ξείνιος (1 mal in der Ilias, 3 mal in der Odyssee) und ἱκετήσιος (1 mal in der Odyssee) zum Ausdruck. — Schützer der hilflosen Fremden ist Zeus wahrscheinlich als allsehender Himmelsgott geworden (er wird π 422 f. "Zeuge" der Schutzflehenden genannt). Doch dachte gewiss schon der homerische Mensch, wenn er den Zeus als Gott des nationalen und internationalen Rechtes verehrte, weit mehr an den Götterkönig als an den alten Gott des himmlischen Lichtes.

Der Zeus des Volksglaubens und der Zeus des Epos.

Eine andere Klasse von Stellen, wo Zeus nicht unbedingt als volkstümlicher Repräsentant der allgemeinen Götterregierung gelten dürfte, setzt sich aus denjenigen zusammen, die auf das epische Eingreifen des Zeus anzuspielen scheinen. Auch hier ist es unmöglich eine feste Grenze zu ziehen[3]. Im allgemeinen liegt die epische Auffassung am nächsten, wenn die Stellen in der Dichtererzählung vorkommen (wie H 478 ff., Θ 216, 335), und ebenso wenn ein Mensch, der selbst die göttliche Hilfe erfahren hat und davon bewusst ist, vom Eingreifen oder vom Willen des Zeus redet. So ist z. B. am wahrscheinlichsten, dass Hektor Λ 288 f. auf die ihm durch Iris 200 ff. überbrachte Botschaft des Zeus anspielt, obgleich er dies nicht unverhohlen aussprechen will, sondern seine Rede so formuliert, dass die Zuhörer sehr wohl an das gewöhnliche, natürliche Eingreifen des Zeus denken können. Ebenso können die Worte Hektors von der Hilfe des Zeus O 719—725 durch die Botschaft des Apollon 254 ff. veranlasst sein;

---

[1] Auch das freche Benehmen der Freier, das die Strafe des Zeus über sie herabruft (α 379 f. = β 144 f., vgl. ρ 51 = 60) wird wahrscheinlich als ein Vergehen gegen den Zeus ξείνιος und den Zeus ἑρκεῖος aufgefasst. [2] Welcher, wie *J. L. Heiberg* (Grekisk kultur, Världskulturen II 148) bemerkt hat, besonders in der Odyssee hervortritt. [3] Was schon Jörgensen bemerkt hat, Herm. 39, 365.

sie geben jedoch nicht die Versprechungen des Gottes genau wieder, sondern greifen über sie hinaus, und V. 724 erwähnt Hektor ein Eingreifen des Zeus, das ausserhalb der Handlung der Ilias liegt und unseres Wissens keinen epischen Charakter gehabt hat. Noch mehr empfiehlt es sich, an das allgemeine, dem Volksglauben zugehörige Eingreifen des Zeus zu denken, wenn Feinde der gottgeschützten Helden oder andere, die von der göttlichen Hilfe nichts wissen, ein Eingreifen des Gottes vermuten. Wenn sie schon über ein episches Eingreifen reflektieren, so sind nichts desto weniger ihre Rede oft der volkstümlichen Auffassung angepasst. Wenn Nestor Θ 141 f. die Hoffnung ausspricht, dass die heute Geschlagenen einen anderen Tag siegen können, so fügt er sogleich hinzu, dass er von den — epischen — Plänen des Zeus nichts wissen kann. Aias beobachtet P 626 ff. richtig die von Zeus 593 ff. (eine epische Stelle) den Troern verliehene Hilfe, er motiviert aber seine Beobachtung damit, dass alle Geschosse der Troer treffen; dass aber Zeus ihnen eben auf diese Weise half, ist nirgends vom Dichter erzählt, ihm zufolge war vielmehr die Hilfe ganz anderer Art. Agamemnon schreibt Λ 278 f. dem Zeus seine Verwundung zu, wovon in der epischen Erzählung nichts verlautet. Dem Achill verleiht Zeus Erfolg, glaubt Agenor Φ 570, obgleich Zeus sein Gelübde an Thetis längst erfüllt hat und nunmehr, dem Prooimion des Υ zufolge, eher bestrebt ist, den Erfolg des Achills ein wenig zu hemmen. Hier ist die epische Auffassung überhaupt kaum möglich.

Zeus mit anderen Göttern verbunden.

Bisweilen wird Zeus an Stellen, die offenbar dem homerischen Volksglauben angehören[1], mit anderen Göttern zusammen genannt. Er tritt nebst der Athene und dem Apollon in einer bekannten Formel auf, die B '371', Δ '288', H '132', Π '97', δ '341', η '311', ρ '132', σ '235', ω '376' vorkommt. Die Formel leitet stets einen Wunsch ein, mit dem

[1] Die S. III erklärten Zeichen werden hier (S. 60—62) wieder gebraucht, wenn eine Stelle in diesem Zusammenhang zum ersten Male angeführt wird.

Wunsche ist aber überall — nur die übertriebene Stelle Π 97 ff. und σ 235 ff. machen, wenigstens scheinbar[1], eine Ausnahme — eine Betheuerung verknüpft, dass der Sprecher oder (δ 341 ff. = ρ 132 ff.) ein anderer, genannter Held, allein oder (B 371 ff., Δ 288 ff.) mit anderen zusammen, grosse Dinge verrichten werde, vorausgesetzt dass der geäusserte Wunsch erfüllt worden sei. Zeus scheint also in der Formel ursprünglich Eidesgott gewesen zu sein[2]. Als Eidesgott ist Zeus Γ '104', '276 ff.', T '197', '258 ff.' mit dem Helios und mit verschiedenen, meist chthonischen Göttern verbunden[3]. Bei dem Zeus und der Themis beschwört Telemachos β '68 ff.' die Freier in der Volksversammlung.

Dem Zeus nebst der Moira und der Erinys schreibt Agamemnon T '87' seine grosse Ate zu. Mit dem Helios zusammen wird er τ '276' genannt, an einer Stelle, die offenbar an die Ereignisse μ '374 ff.' anspielt und daher gewissermassen als episch betrachtet werden kann, obgleich sie nicht notwendig die olympische Szene μ 374-390, die einzige rein epische Szene der Heliosepisode, zur Voraussetzung haben muss. Mit dem Poseidon hat er Ψ '307' den Antilochos das Wagenfahren gelehrt. Nebst Poseidon, Athene und dem Flusse Alpheios werden ihm von den Pyliern Opfer dargebracht Λ '727 ff.'. Neben der Athene ist er Schutzgott des Agamemnon Θ '287 f.', des Diomedes und des Odysseus K '552 f.', der Pylier Λ '736', des Achilleus Υ '192', des Odysseus π '260' (vgl. '264 f.'), '298', υ '42' (episch), des Laertes ω '518' (ebenso). Neben dem Apollon ist er Schutzgott der Troer, besonders des Hektor Π '845', X '302 f.'.

In vielen dieser Fälle ist die Rolle des Zeus gewiss altererbt. So vor allem, wenn er als Eidesgott auftritt, wahrscheinlich auch wenn er die Troer[4] oder den Achilleus[5]

[1] Der Finalsatz Π 100 enthält ja eine indirekte Versprechung.
[2] Er tritt auch nach dem Schol. (A) zu B 371 nebst denselben Göttern im Eide der Athener auf. [3] S. u. S 133. [4] Vgl. o. S. 57. [5] Vgl. dessen Opferspende zum "Dodonäischen, Pelasgischen" Zeus Π 232 ff.

schützt. Anderswo aber scheint er als Repräsentant der allgemeinen Göttermacht oder als grosser Sondergott dem alten Sagen- oder Lokalgott beigefügt worden zu sein. Er hat nämlich, wie es scheint, auch sonst andere Götter zurückgedrängt. So hat er nach γ ʿ132ʾ den Achaiern auf der Heimfahrt Unheil gesandt, obgleich dies offenbar der ursprünglichen Überlieferung zufolge durch den Zorn der Athene verursacht war (α ›327‹, γ ʿ145ʾ, ε ʿ108 f.ʾ). Auch in der epischen Erzählung zeigt sich eine unverkennbare Tendenz, die übrigen Götter dem Zeus immer mehr zu unterordnen; in der Ilias muss er von ihnen den Gehorsam oft erzwingen, in der Odyssee fügen sie sich mit wenigen Ausnahmen freiwillig; dass es weniger der individuelle Gott als der Repräsentant des gesamten Götterwillens ist, der diesen Zuwachs an Macht erfährt, geht daraus hervor, dass Zeus in demselben Grade, als seine Macht theoretisch zunimmt, immer seltener und immer indirekter in die Handlung eingreift.

Nicht nur mit individuellen oder wenigstens kollektiv bestimmten Göttern wird Zeus in Verbindung gebracht, sondern auch mit “den anderen Göttern“ im allgemeinen. So[1] Γ (ʿ298ʾ)[a)d)], (ʿ308ʾ), Z (ʿ259ʾ)[c)], (475 ʿf.ʾ)[d)], Θ (ʿ526ʾ)[d)], I (ʿ357ʾ)[b)f)], N (ʿ818ʾ)[d)], Ξ ʿ120ʾ, Σ (ʿ116ʾ), Υ ʿ194ʾ, X (ʿ366ʾ); γ (ʿ346ʾ), δ (ʿ472ʾ)[b)], ϑ (ʿ432ʾ)[c)], ι ʿ479ʾ, μ ʿ371ʾ[e)], ξ (ʿ53ʾ), (ʿ119ʾ), σ (ʿ112ʾ), ψ ʿ352ʾ. Also 11 Stellen in der Ilias, 9 in der Odyssee. — Wie man sieht, kommen alle Stellen mit nur einer Ausnahme in der direkten Menschenrede vor. Nur an fünf Stellen wird wirklich ein Eingreifen der Gottheit angenommen. Sonst findet sich die Verbindung “Zeus und Ihr andere (bzw. die anderen) Götter“ nur in Gebeten und sonstigen Anrufungen (Wünschen oder Vorwürfen) der Gottheit oder in festen Ausdrücken, wie “dies mögen Zeus und die anderen Götter wissen (oder verhüten)“,

a) Eideszeugen (vgl. V. 276 ff.). b) Opfer. c) Libation. d) Gebet. e) Sonstige Anrufung. f) Zeus und alle Götter.

[1] Über die Bedeutung der Parenthesen s. o. S. 50[2].

oder auch im Zusammenhang mit dem Kultus. Die betreffende Verbindung scheint daher zum Kultus und zu der alltäglichen Religiosität der homerischen Menschen, nicht zum eigentlich dichterisch-epischen Formelschatz gehört zu haben. — Mit diesen Stellen sind die S. 51—53 verzeichneten zu vergleichen, wo Zeus als “erster der Götter“ oder “zuerst unter den Göttern“ genannt wird.

2. “Die Götter“.

Dass eine polytheistische Religion gerne von der Bezeichnung “die Götter“ Gebrauch machen sollte, wenn es galt die allgemeine göttliche Macht zu bezeichnen, war von vornherein zu erwarten. Bei Homer kommen Bezeichungen wie *θεοί, ἀθάνατοι, μάκαρες* (*θεοὶ ἀθάνατοι, θ. μάκαρες*) u. s. w. in der eben genannten Bedeutung an folgenden Stellen[1] vor:

A (‘18’), ‘290 f.’, (‘339’); B (‘306’) a); Γ (‘65 f.’), ‘164’, (245), (269), (296) a)b), (318) b), (‘440’); Δ (‘320’), (‘363’), ‹398›, ‘408’; E (64); Z [‹138›], [‹140›] f), ‹156›, ‹171›, ‹183›, ‹200› f), (’240‘) b), ‘349’, (‘368’), (‘527’) a); H [⸢53⸣], (‘102’) (‘130’) b), (177) b), ‘360’, (412) b)f), [(⸢447⸣)], [(⸢450⸣)] a); Θ (346) b)f), (548) a)-550 [2]; I ‘110’, (‘136’), (’219‘) a), (‘239’), (‘245’), (‘278’), (‘393’), ‘493’, (‘497 ff.’) a)b), (‹535›) a), (‹566›) b), (‹575›) d), ‘637’; Λ (‘707’) a), (808) c); M (6) a), [(8)] g), ‘234’, (466); Ξ [⸢143⸣], 464; O (368) b)f), (‘720’) g); Π ’120‘, (⸤388⸥), 693; P [3] (‘514’) vgl. 516 ff.; Σ (‘8’); T ⸢9⸣, (‘264’) b); Υ [(⸢104⸣)] b), [‹234›], [(⸢299⸣)] a), [⸢334⸣], ‘347’, (‘435’); Φ (⸢215⸣) e), (’267‘), ⸤523⸥; X (‘41’), (‘254’), ‘297’, (‘358’), ‘379’; Ψ (‘546’) b), (‘650’), (‘788’); Ω [(⸢33 f.⸣)] a), [⸢67-(70)⸣] a), [⸢422⸣], ‘(426)-428’ a), (‘430’), (‘503’), ‘525’, ‘533’, [⸢534⸣], ‘547’, ‘749’. — 94 Stellen.

Vielleicht empfiehlt es sich I 177, 657 (vgl. 219), wo es nur ganz unbestimmt von einer Libation die Rede ist, am besten “die Götter“ zu supplieren.

a) Opfer (incl. Libation). b) Gebet (oder sonstige Anrufung). c) Altar. d) Priester. e) Die Götter selbst. f) Alle Götter (oder nicht alle). g) *ἀέκητι θεῶν*.

[1] Über die Zeichen s. o. S. 50[2]. [2] Die Verse fehlen (mit Ausnahme von 549) in den Handschriften. [3] Über P 101 (*θεόφιν*) s. u. S. 72[2].

α 17, [(⸢32⸣)], [(⸢66⸣)][a], ⸢195⸣, ⸢201⸣, ⸢222⸣, ‘234’, ⸢244⸣, (⸢263⸣), (⸢267⸣), (⸢273⸣), [⸢338⸣], (‘378’)[d], ‘384’[k], (‘400’); β (‘66’), ‘125’, (⸢143⸣)[d], (⸢211⸣), (377), (432)[c][1]; γ ⸢28⸣[m], (‘47 f.’)[c,d], (⸢147⸣)[a], (‘159’)[a], (‘205’), (‘208’), [(⸢221⸣)], (⸢228⸣)[n], (⸢236 f.⸣)[n], ‘242’, ‹269›[j], (‹273›)[a,g], (⸢336⸣)[b]; δ 7, 12, ‘351 ff.’[a], ‘360’, (‘378’), (⸢433⸣)[d], (⸢478 ff.⸣)[a], (⸢504⸣)[m], ⸢520⸣, [(⸢564⸣)], (‘582 f.’)[a], ‘586’, (‘591’)[c], [⸢805⸣], [(⸢807⸣)]; ε [(⸢32⸣)][o], [(⸢101 f.⸣)][a], [⸢169⸣], ⸤397⸥, (‘447’); ζ (10)[h], 12, (‘174’), (‘180’), ‘240’[l,m]; η (‘148’), (‘190’)[a], (‘200’), ‘214’, ‘242’, ‘254’; ϑ ›76‹[b], (89)[c], ‘167 ff.’, (‘410’), (‘413’), 457, (›509‹)[i], ‘579’; ι ‘15’, (‘107’), (‘269’), (‘276’); κ [⸢2⸣], ⸢(74) f.⸣; λ (‘73’), (⸢132 ff.⸣)[a,l], ‘139’, ‹274›, ‹276›, (‘332’)[2], ‘341’, ‘555’; μ ⸢190⸣, (‘290’), (‘333-337’)[d,l], ‘338’, (‘344’)[a], (‘356 ff.’)[a,c,d], ‘370’[e], ‘394’, ‘448’; ν (‘41’), (‘45’), (54)[c], ‘321’; ξ ‘39’, ‘61’, (‘83 f.’), ‘175’, ‘198’, (‘251’)[a], ‘348’[k], ‘357’[k], ‘366’[l], (‘394’), (421-423)[a,d,l], (446 f,)[a,c]; ο (⸢26⸣), ‘173’, ‘372’; π (‘129’), [‘232’][o], ‘364’, (‘402 und 405’); ρ (‘50’)[a,l], (59)[a,l], ‘119’, ‘149’, ‘271’, (‘475’)[3], (‘485’)[o], ‘518’, (‘601’); σ (‘19’), (‘133’), (‘134’), (‘142’) (‘176’)[d], ‘180’, ‘252’, (425)[c]; τ ‘125’, (‘502’), (‘593’); υ (‘169’), (‘195’), (‘215’), (238)[d,l], (276)[a]; φ (28), (’203‘)[c,l], (‘279’); χ (‘39’), (‘288’), [(‘346’)][f], ‘413’[j]; ψ ‘11’, (‘81’), ‘167’, ‘210’, ‘258’, (‘286’); ω (⸢198⸣), ‘351’[e], ‘401’[k], (‘402’), ‘444’[m], (‘514’)[e]. — 163 Stellen.

Ohne genannt zu werden, sind die Götter gemeint ξ (‘82’) und (‘88’) vgl. 83 f., und υ ‘98 f.’[d], wie aus den Pluralformen hervorgeht. Eine Libation wird ohne Angabe, welcher Gottheit sie dargebracht ist, erwähnt: η 228, ξ ‘331’ = τ ‘288’ (bei einem Eide), σ 151, ‘419’ (vgl. 425 f. oben), φ ‘264’, 273.

Bedeutung des Ausdruckes “die Götter“.

Es ist einleuchtend, dass der Ausdruck “die Götter“

a) Opfer. b) Göttermahl. c) Libation. d) Gebet. e) Sonstige Anrufung. f) Der Sänger singt “den Göttern und Menschen“. g) Altar. h) Tempel. i) Tempelgeschenk. j) Die Moira der Götter. k) Die Götter selbst. l) Alle Götter. m) ἀέκητι ϑεῶν (bzw. οὐκ ἀ. ϑ. γ 28, ζ 240, ω 444). n) Die Götter vermögen nicht etwas zu tun. o) Persönliches Auftreten (π 232 nur angedeutet).

[1] Vgl. u. S. 67 (V. 433). [2] Götter und Menschen als zusammenwirkend genannt. [3] Die Götter sind hier mit Erinyen zusammen genannt.

nicht an allen Stellen dieselbe Bedeutung hat. Jörgensen bemerkt [1], dass es ein Ausdruck entweder für die unbestimmte Gottheit oder für sämtliche Olympbewohner sein kann. Als Olympier oder die, welche den Olympos, bzw. olympische Wohnungen innehaben, werden "die Götter" ausdrücklich bezeichnet A 18, Ω 427, ζ 240, μ 337, ξ 394, σ 180, ψ 167, vgl. ω 351, und ungefähr dasselbe besagen wohl die Bezeichnungen "die Himmlischen" Ω 547, "die himmlischen Götter" η 242, ι 15, ν 41 und "die Unsterblichen (bzw. die Götter), welche den weiten Himmel innehaben" Υ 299, Φ 267, α 67, δ 378, 479, ε 169 [2], λ 133, μ 344, ν 55, (π 211 episch), χ 39, ψ 280. — Andrerseits ist es gar nicht sicher, dass mit dem Ausdruck "die Götter" stets *alle* Götter — sei es nun alle die Olympier oder alle Götter überhaupt — gemeint sind. Der Ausdruck kann auch *einige* Götter bezeichnen. Das scheint der Fall zu sein Γ 440 ("auch uns stehen Götter bei"), α 338 ("die Taten von Göttern und Menschen, welche die Sänger verherrlichen"), ε 32 ("Odysseus soll, weder von Göttern noch von Menschen geleitet, heimkehren"), ρ 475 ("auch für Bettler gibt es Götter und Erinyen"), 485 ("Götter gehen verkleidet auf der Erde umher"). An anderen Stellen aber ist der Ausdruck eher mit "die betreffenden Götter" zu übersetzen. So wenn von Göttern als Eideszeugen Γ 245, 269, 296 vgl. 276 ff., T 264 vgl. 258 ff. oder als Zeugen einer feierlichen Zusage β 211 vgl. β 68 ff. oder als Vollziehern eines Fluches I 493 vgl. 456 f., 566 vgl. 569 die Rede ist; ferner H 53 (vgl. 17 ff.). — Eine scharfe Grenze zwischen der Bedeutung "die Götter im allgemeinen" einerseits und den Bedeutungen "die olympischen Götter" oder "einige G." oder "die betreffenden G." andrerseits zu ziehen, ist nicht möglich und für unseren Zweck nicht nötig. Denn alle diese Bedeutungen sind doch allgemeine, unbestimmte Bezeichnungen der Gott-

---

[1] Herm. 39, 364. [2] Hier werden die himmlischen Götter, als mächtiger, einer niederen Gottheit entgegengesetzt.

heit, und diese allgemeine Unbestimmtheit ist eben das Charakteristikon der Bezeichnung.

Zunahme der abstrakteren Ausdrucksweise.

Dieser relativ abstrakte Ausdruck ist nun offenbar in den ältesten Teilen des homerischen Epos nicht so gebräuchlich gewesen wie in den jüngeren, was daraus hervorgeht, dass er in der Odyssee so viel zahlreicher vorkommt als in der Ilias. Diese Beobachtung wird durch andere Tatsachen bestätigt. Die Formeln: “die Götter, welche den Olympos, bzw. den weiten Himmel haben“, treten nur ein paarmal in den letzten Gesängen der Ilias, in der Odyssee dagegen nicht selten auf. Ferner werden immer öfter und in der Odyssee in höherem Masse als in der Ilias an das Eingreifen oder den Kult einer einzelnen Gottheit allgemeine Reflexionen über die Götter geknüpft. So z. B. [A (ʿ218ʾ) Athene][1], Γ 65 f. (Aphrodite), 439 f. (Athene), [N (ʿ72ʾ) Poseidon] [1], [Υ (ʿ131ʾ) irgend einer der troerfreundlichen Götter][1], [Φ (264) Xanthos][1]; γ 48 (Poseidon, vgl. 5 ff.), 147 (Athene), [(ʿ376ʾ) ebenso][1], [δ (ʿ379ʾ) Eidothea][1], [(ʿ468ʾ) Proteus][1], ε 447 ff. (der Fluss auf Scheria), [κ (ʿ306ʾ) Hermes][1], [π (161) Athene][1], [(ʿ211ʾ) ebenso][1], [τ (ʿ43ʾ) Athene][1], [ω (ʿ92ʾ) Thetis][1]. — Oder man spricht von “den Göttern“, obgleich nur ein individueller Gott eingegriffen hat (bzw. verehrt wird). Zuweilen ist diese Ausdrucksweise durch die Unwissenheit des Redenden oder durch eine heilige Scheu, von den Göttern allzu offenherzig zu reden, genügend motiviert. So Υ 347 (Poseidon, vgl. 290 ff.), X 379 (Athene[2], vgl. 214 ff., 270 f.), δ 805 (Athene vgl. 795 ff.), π 232 (ebenso, vgl. ν 366 ff.), ρ 149 (ebenso, vgl. ο 34 f., 292). Auch ζ 240, wo Nausikaa sagt: “dieser (Odysseus) ist nicht wider den Willen aller Götter hierher gekommen“ (vgl. die ihr unbekannte Hilfe der Athene ε 382 ff.), ist in diesem Zusammenhang zu nennen. In anderen Fällen aber ist diese Motivierung nicht denkbar. So γ 336

[1] Diese Stellen sind, als rein episch, nicht oben aufgezählt. Die S. 50[2] erklärten Zeichen sind hier nur an diesen Stellen gebraucht. [2] Hier kann jedoch auch Zeus, vgl. 182 ff., 221, 280, gemeint sein.

(Poseidon), υ 276 (wohl Apollon, vgl. 278), φ 279 (ebenso, vgl. 265 ff., 280), ω 444 ("wider den Willen der Götter", vgl. 445 ff., wo nur "ein Gott" erwähnt wird, und Athene χ 205 ff.). Oder es werden auch andere Götter als Zeus mit "den anderen Göttern" zusammen genannt — so Poseidon [γ ('333')][1], Apollon φ ('364 f.')[1] — oder "zuerst unter den Göttern" verehrt — so Athene β (432-[433]), [γ ('419 f.')][1]. — Man sieht, dass auch von allen diesen Stellen die meisten sich in der Odyssee wiederfinden.

"Zeus" und "die Götter".

Am besten aber wird vielleicht die zunehmende Abstraktheit der Ausdrucksweise bewiesen, wenn wir die zum Volksglauben gehörigen Stellen, wo "die Götter" genannt werden, mit denen vergleichen, wo "Zeus", der doch immer eine konkretere Gestalt ist, die unbestimmte Gottheit repräsentiert. Es ist schon längst bemerkt worden, dass Homer die Begriffe "Zeus" und die "Götter" oft als gleichbedeutend[2] oder sogar als identisch[3] verwendet: B 306 opfern die Achaier den Göttern, Zeus aber sendet 309 ff. das Zeichen, das den Opfernden die göttliche Antwort gibt; Γ 296 wird gesagt, dass die Heere zu den Göttern beten, Zeus aber wird 298 (nebst "den anderen Göttern") angerufen, und er ist es, der 302 das Gebet nicht erhört; ebenso beten, nach der Dichtererzählung, die Männer zu den Göttern Γ 318, sie rufen aber 320 den Zeus an; die Epigonen siegen nach Δ 408, "den Zeichen der Götter und der Hülfe des Zeus vertrauend"; die Götter hassten Z 138 den Lykurgos, Zeus machte ihn 139 blind, er starb, heisst es wieder 139 f., in kurzem, weil ihn alle Götter hassten; Helena schreibt Z 349 den Göttern, 357 dem Zeus ihr Unglück zu; Z 526 f. setzt Hektor den Fall, dass Zeus einmal den Troern die Gnade verleihe, den Göttern einen Becher zum Dank für die Vertreibung der Achaier zu bringen; H 177 wird gesagt, dass die Leute zu den Göttern

---

[1] S. o. S. 66[1]. [2] *Welcker*, Griechische Götterlehre I 181.
[3] *Autenrieth* bei Nägelsbach Hom. Th.[2] 129.

einer den Göttern dargebrachten Libation; π 402 rät Amphinomos, den Willen der Götter zu erforschen: wenn die Sprüche (ϑέμιστες) des Zeus den Vorschlag gutheissen (403), will auch er ihm beistimmen, nicht aber wenn die Götter davon abraten (405); ρ 50 f., 59 f. wird den Göttern ein Opfer versprochen, damit Zeus (die Freier) strafe; υ 98 f. ist das Gebet an Zeus gerichtet, die Götter sind aber im Gebet als handelnd gedacht; φ 200 betet Philoitios zu Zeus, 203 aber erwähnt der Dichter, dass Eumaios "auf dieselbe Weise" zu allen Göttern betet; ω 351 f. ruft Laertes aus: "Vater Zeus, so seid ihr doch, ihr Götter!"

Wenn man nun einige dieser Stellen näher untersucht, so wird man finden, dass "Zeus" und "die Götter" doch nicht ganz gleichbedeutend sind. Wir sehen z. B., dass nicht selten der Dichter ein zu den Göttern gerichtetes Gebet erwähnt, wenn aber das Gebet mitgeteilt wird, so wird Zeus — allein oder nebst den anderen Göttern — angerufen[1]: so Γ 296 und ‘298’, 318 und ‘320’, H 177 und ‘179’, ‘411’ und 412, μ 370 und ‘371’, φ ‘200’ und 203; ungefähr derselben Art ist μ ‘349’ und ‘377’[2], ν ‘51’ und 54 f. Oder es wird ein Gebet zu den Göttern erwähnt, aber Zeus greift ein: B 306 und 309, Γ 296 und 302, γ 159 und 160; vgl. α 378 f. = β 143 f., ρ 50 f., 59 f. Oder es wird die Stimmung der Götter erwähnt, aber Zeus greift ein: Z 138 und 139, vgl. μ 394 und 405. Schliesslich kommt auch, doch nur selten und nur in der Odyssee, das etwas sonderbare Verhältnis vor, dass der Betende den Zeus anruft, obgleich er im Gebet die Götter als handelnd erwähnt: υ 98 f., ω 351 f. — Ein anderer Hauptunterschied liegt darin, dass den Göttern bisweilen die allgemeine, dem Zeus aber die

beten, sie rufen aber 179 den Zeus an; H 411 ruft Agamemnon den Zeus als Eideszeugen an, er hebt aber 412 "das Zepter zu allen Göttern auf"; O 719 f. sagt Hektor, dass Zeus den Troern verliehen hat, die Schiffe zu nehmen, die wider den Willen der Götter nach Troia gekommen waren; Π 120 f. erkennt Aias, als ihm Hektor den Speer abhaut, "die Werke der Götter, dass Zeus den Troern Sieg geben wollte"; nach Π 688 ist es der Entschluss des Zeus, der dem Patroklos den todbringenden Mut eingab, nach 693 aber sind es die Götter, die ihn "zum Tode riefen"; P 514 f. sagt Antomedon, dass "dies", d. h. der Ausgang des Streites, im Schosse der Götter liege, stellt aber 515 seinen Speerwurf in Zeus' Hand; nach Υ 234 haben die Götter den Ganymedes entrückt, damit er dem Zeus Mundschenk sei; Achill klagt Φ 273 dem Zeus, dass ihm keiner der Götter beisteht; Ω 67-70 sagt Zeus: "Hektor war den Göttern lieb, weil er mir Opfer brachte, denn das ist unsere Ehrengabe"; nach Ω 525 haben die Götter den Menschen "zugesponnen", im Unglück zu leben, 527 ff. wird dies durch die Allegorie von den "Fässern des Zeus" veranschaulicht, 533 aber werden wieder die Götter als Geber von Glück und Unglück genannt.

In der Odyssee hören wir α 378 f. = β 143 f. von einem Gebete zu den Göttern, dass Zeus die Freier strafe; γ 159 f. wird zu den Göttern für die Heimkehr geopfert, Zeus aber verweigert sie; ι 269 ermahnt Odysseus den Polyphem die Götter zu scheuen, 270 aber sagt er, dass Zeus der Rächer der Schutzflehenden ist; μ 370 wird ein Gebet des Odysseus zu den Göttern erwähnt, 371 ruft er Zeus und die anderen Götter an; μ 394 (vgl. 349) lassen die Götter nach dem Frevel an die Rinder des Helios böse Zeichen erscheinen, es ist aber Zeus, der 405 ff. (vgl. 377 ff.) die Strafe vollbringt; μ 445 lässt Zeus die Skylla den Odysseus nicht erblicken, 448 führen ihn aber die Götter zu der Kalypso; ν 51 befiehlt Alkinoos, dass man zum Zeus (libiere und) bete, 54 f. aber erzählt der Dichter nur von

einer den Göttern dargebrachten Libation; π 402 rät Amphinomos, den Willen der Götter zu erforschen: wenn die Sprüche (θέμιστες) des Zeus den Vorschlag gutheissen (403), will auch er ihm beistimmen, nicht aber wenn die Götter davon abraten (405); ρ 50 f., 59 f. wird den Göttern ein Opfer versprochen, damit Zeus (die Freier) strafe; υ 98 f. ist das Gebet an Zeus gerichtet, die Götter sind aber im Gebet als handelnd gedacht; φ 200 betet Philoitios zu Zeus, 203 aber erwähnt der Dichter, dass Eumaios "auf dieselbe Weise" zu allen Göttern betet; ω 351 f. ruft Laertes aus: "Vater Zeus, so seid ihr doch, ihr Götter!"

Wenn man nun einige dieser Stellen näher untersucht, so wird man finden, dass "Zeus" und "die Götter" doch nicht ganz gleichbedeutend sind. Wir sehen z. B., dass nicht selten der Dichter ein zu den Göttern gerichtetes Gebet erwähnt, wenn aber das Gebet mitgeteilt wird, so wird Zeus — allein oder nebst den anderen Göttern — angerufen[1]: so Γ 296 und '298', 318 und '320', H 177 und '179', '411' und 412, μ 370 und '371', φ '200' und 203; ungefähr derselben Art ist μ '349' und '377'[2], ν '51' und 54 f. Oder es wird ein Gebet zu den Göttern erwähnt, aber Zeus greift ein: B 306 und 309, Γ 296 und 302, γ 159 und 160; vgl. α 378 f. = β 143 f., ρ 50 f., 59 f. Oder es wird die Stimmung der Götter erwähnt, aber Zeus greift ein: Z 138 und 139, vgl. μ 394 und 405. Schliesslich kommt auch, doch nur selten und nur in der Odyssee, das etwas sonderbare Verhältnis vor, dass der Betende den Zeus anruft, obgleich er im Gebet die Götter als handelnd erwähnt: υ 98 f., ω 351 f. — Ein anderer Hauptunterschied liegt darin, dass den Göttern bisweilen die allgemeine, dem Zeus aber die besondere Funktion zugeschrieben wird: so O 719 und 720, Π 120 und 121; Ω 67 ff. sagt Zeus, dass Hektor ihm opfere, redet aber mehr allgemein von dem Verhältnis der Götter den Opfern gegenüber; Ω 525 ff. werden im allgemeinen Rä-

---

[1] Die Zeichen (s. o. S. III) sind hier nur an diesen Stellen gebraucht.

[2] Epische Stellen.

sonnement die Götter, in der konkreten Allegorie aber wird Zeus als handelnd gedacht. Ferner gehören hierher ι 269 f. und π 402 ff., wo Zeus mehr bestimmt als die Götter der Schützer der Schutzflehenden und der Beherrscher der Rechtssätze (oder der Vogelzeichen) genannt wird. — Zeus repräsentiert also im ganzen das konkretere Element, die Götter das allgemeinere. Man ist schon deshalb zu dem Schlusse berechtigt, dass Zeus mehr dem Volksglauben, der Ausdruck "die Götter" aber mehr der Auffassung des epischen Dichters angehört. Wirklich finden wir, dass Zeus in der Menschenrede, die Götter aber in der Dichtererzählung öfter genannt werden: an den hier erwähnten Stellen kommt Zeus 27 mal in direkter (oder indirekter) Rede, 4 mal in der Götterrede oder in eingelegten Erzählungen, 2 mal in der Dichtererzählung vor; für "die Götter" sind die betreffenden Ziffern 23—4—8. Auf dieselbe Weise verhält sich die Sache, wenn wir sämtliche Stellen in Betracht nehmen, betreffs der Ilias jedoch nur, wenn wir von den epischen Grenzstellen absehen, betreffs der Odyssee aber überhaupt, wie aus folgender Tabelle hervorgeht:

	Ilias		*Odyssee*	
	Zeus	Die Götter	Zeus	Die Götter
In (direkter oder indirekter) Menschenrede oder in Gleichnissen	142 (122)[1]	56 (54)	115 (109)	114 (109)
In der Götterrede oder in Erzählungen der Menschen . .	13 (10)	22 (10)	11 (9)	32 (24)
In der Dichtererzählung[2] . . .	54 (24)	16 (15)	7 (7)	17 (17)

Es ist ferner zu bemerken, dass die konkretere Bezeichnung der allgemeinen Göttermacht immer mehr von der abstrakteren verdrängt wird. Die Götter dringen in die

[1] Bei den Zahlen in Klammern sind die epischen Grenzstellen nicht mitgerechnet. Bei Stellen, die sowohl epische als nicht-epische Verse einschliessen, wird die Entscheidung a parte potiore getroffen. [2] Wenn einige Stellen sowohl Menschenrede als Dichtererzählung einschliessen, so werden diejenigen, wo der Dichter nur mit einigen Worten eine Rede einleitet, zur Menschenrede gezählt, diejenigen aber, wo wir von irgend einem Resultat der Rede zu hören bekommen, zur Dichtererzählung.

Gebiete ein, die vornehmlich dem Zeus als Sondergott gehören. Sie senden z. B. Wind δ 520, 585 f., ρ 148 f. oder Windstille δ 360. Oft treten sie als Helfer bei (See)fahrten auf (z. B. I 393, δ 480, λ 332, vgl. ν 54 f.). Sie senden Zeichen Δ 398, 408, Z 183, μ 394, π 402 und 405. Orakel geben sie E 64, H 53 (vgl. 36 ff.), α 200 f., ο 172 f.; doch ist ja Zeus bei Homer wohl der höchste, aber lange nicht der einzige Orakelgott. Auf dieselbe Weise senden auch andere Götter sowohl Wind (Apollon A 479, Here Φ 334 ff., Athene β 420, ε 382 ff., ο 292) als Zeichen (Athene K 274 ff., Here und Athene Λ 45 f.; dem Apollon gehört der Habicht ο 525 ff.); diese Stellen sind jedoch, mit Ausnahme der letztgenannten, durchgängig episch. Als Eideszeugen sind "die Götter" wahrscheinlich alt, denn mehrere Götter treten in sämtlichen Eidesformularen bei Homer auf[1]; wenn aber A 339, X 254, α 273, β 377, ξ 394 von den Göttern die Rede ist, ohne dass wir das Formular zu hören bekommen, so ist es am wahrscheinlichsten, dass der Dichter nicht an gewisse bestimmten Eidesgötter denkt, sondern "die Götter" in der allgemeinen und unbestimmten Bedeutung des Ausdruckes braucht. Ferner verleihen die Götter Ω 534-536, α 400 f. Königswürde. Gäste und Schutzflehende schützen sie Ω 503, ι 269 vgl. 276, ρ 475 (nebst den Erinyen), φ 28[2].

Stellen wir nun endlich die Zahlen der Zeus-Stellen mit denen der Götter-Stellen zusammen! Dabei müssen wir die epischen Grenzstellen für sich nehmen und ebenso die Stellen, wo Zeus Sondergott ist. Von diesen aber sind mehrere zweifelhaft, wie vor allem diejenigen, wo Zeus Zeichen- oder Orakelgott, ferner diejenigen, wo er Rechtsgott ist und endlich diejenigen, wo er einem die Heimkehr (über die See) gibt oder verhindert. Im ganzen finden sich

---

[1] Vgl. o. S. 61. [2] Die Bestrafung der Freier — vgl. o. S. 59[1] — wird oft den Göttern zugeschrieben; so ξ 82 f., υ 169 ff., 215, vgl. α 378 (S. 68), β 66 (vgl. V 68, S. 61), 143, (S. 68), ω 351 (S. 69).
[3] Es kommt hinzu, dass das Epitheton διίφιλος (von Menschen) 16 mal in der Ilias, in der Odyssee aber nirgends gebraucht wird.

von derartigen Stellen in der Ilias 33 bis 69, von denen jedoch 5 bis 12 epische Grenzstellen sind, in der Odyssee 24 (davon 4 epische Grenzstellen) bis 62 (ebenso). Wir erhalten somit folgende Tabelle:

	Ilias		*Odysse*	
	Zeus	Die Götter	Zeus	Die Götter
Alle Stellen	209	94	133	163
Alle Stellen ausser der epischen	149	79	125	150
Alle Stellen ausser der epischen und derjenigen aus besonderen Bereichen	92 bis 121		67 bis 105	

Die Zeus-Stellen überwiegen also ebenso entschieden in der Ilias wie die Götter-Stellen in der Odyssee. Wie schwierig die Grenzbestimmungen und wie unsicher die ganze Statistik in solchen Fällen sein muss, übersehe ich mit nichten. Die Zahlen sind aber, als relativ betrachtet, so sprechend, dass das Resultat unmöglich nur durch eine fehlerhafte Statistik entstanden sein kann. Wir sind also zu der Schlussfolgerung berechtigt, dass während der Entwicklung des epischen Gesangs die alte konkretere Auffassung der allgemeinen göttlichen Macht durch eine abstraktere Ausdrucks- und wohl auch Denkweise beiseite geschoben wurde.

3. “Der Gott“ oder “Ein Gott“.

“Gott“. *a*) Die unbestimmte Gottheit wird an folgenden Stellen[1] θεός genannt:

A ‘178’, B [(‘436’)], E (‘178’), [‘185’], Z (‘228’), H ⸤4⸥, ‘288’, I ‘49’, (‘445’)[b)d)], (‘703’), N ‘727’, (‘730’), (‘743’), Ξ (‘142’), O ‘473’, P (‘99’), ‘101’[2], [(‘327’)][c)], ‘688’, T[3] (‘159’), Φ 47, (‘103’), X (‘285’), Ω ‘538’. — Also 24 Stellen.

a) Die Moira des Gottes. b) θεὸς αὐτός. c) ὑπὲρ θεόν.
d) Persönliche Gegenwart. e) Der Gott vermag nicht etwas zu tun.

[1] Über die bei den Stellenverzeichnissen gebrauchten Zeichen s. S. 50[2].
[2] ἐκ θεόφιν, was ja ebenso wohl Pluralis als Singularis sein kann; der Zusammenhang (V. 99) macht doch hier den Singular weit wahrscheinlicher. [3] Der T 90 genannte θεός ist nach dem V. 91 — der doch später beigefügt zu sein scheint — die Ate. Ursprünglich ist vielleicht Zeus gemeint, vgl. V. 87 und 270.

γ '131', '158', '173', '183', [('231')], δ '181' [b)], η '286', ϑ '44', ('170'), ('177') [e)], '498', 499, ι '158', '339' [1], λ ‹292› [a)], μ ('38') [b)], '419', ν '317', ξ ('65'), '227', '242', '309', ('444'), ο '168', '531', ρ ('218'), ('399'), σ '37', ('265'), τ '485', ('488'), ('496'), υ ('344'), φ ('213'), ('280'), χ '347', ψ ('185') [b)d)], '222', '260'. Hierzu kommen ϑεοῦ ὀμφή γ ('215'), π ('96'), ϑεοῦ τις αὐδή ξ '89'. — Im ganzen also 39 bis 42 Stellen.

An anderen, mehr oder weniger episch gefärbten Stellen, wo ϑεός nicht die unbestimmte Göttermacht des Volksglaubens bezeichnet, ist die Bedeutung entweder, sehr oft, "der Gott", d. h. die individuelle Gottheit, von der eben geredet wird, oder "einer der (persönlich auftretenden) olympischen Götter": so z. B. K [('556')], Υ [('100')]; δ ['654'], κ [('573')] μ [('88')] [e)], ν [('292')], π [('197')]; vgl. ferner den Ausdruck "(wie) ein Gott sein" Ω '258' und die formelhafte Wendung "wie ein Gott verehrt (oder angeschaut) werden" I ('302'), ('603'); η '71', ϑ '173', ξ '205' [2].

Auch die umbestimmte Gottheit, die an den nichtepischen Stellen mit ϑεός bezeichnet wird, ist verschiedener Art. Oft ist sicher oder — mehr oder weniger — wahrscheinlich Zeus gemeint. So in der Ilias A 178 (vgl. unten H 288 und N 730; doch ist hier auch die Bedeutung "ein Gott" möglich) [3], B 436 (vgl. das Gelübde des Zeus, das B 63 ff. dem Sprechenden berichtet worden ist; vgl. ferner das Opfer an Zeus B 402 ff.), Z 228 (vgl. Δ 84, wo Zeus "der Wirtschafter des Krieges" genannt wird, und E 225, wo er dem Sprecher — Diomedes — Erfolg verleiht), H 4 f. (ϑεός sendet Wind — vgl. oben S. 55), 288 (vgl. 280 und N 730 unten), I 49 (vgl. B 303 ff., 350 ff.), 703 (vgl. 117 — doch ist diese Stelle nicht beweisend; auch die Deutung "ein Gott" ist möglich), N 727 und 730 (vgl. 732), 743 (vgl. M 67 f., wo sowohl der Sprecher als der Zusammenhang derselbe ist), Ξ 142 (der verkleidete Poseidon

Bedeutung des Ausdrucks ϑεός.

[1] Ein göttliches Eingreifen wird hier als Alternativ zu einem menschlichen angenommen. [2] Vgl. auch die Formel: "zu einem (Menschen) wie zu einem Gotte beten" ϑ ('467'), ο ('181'). [3] Vgl. auch u. S. 77

wünscht, dass ϑεός den Achill "verstümmele"; man ist hier am meisten geneigt, die Übersetzung "ein Gott" vorzuziehen, da ja Zeus zu dieser Zeit dem Achill sehr freundlich gesinnt ist; darauf braucht aber ein — angeblicher — Mensch keinen Bezug zu nehmen, und übrigens klingt der Ausdruck wie eine allgemein geläufige Redensart; es ist also doch möglich, dass Zeus gemeint sei), O 473 (vgl. 461 ff., wo Zeus eingreift; davon hat aber der Sprecher keine Kunde, die Bedeutung "ein Gott" ist daher möglich), P 99 und 101 (Menelaos sagt, dass ϑεός dem Hektor beisteht; vgl. die vielen Stellen, wo die Achaier bemerken, dass Zeus den Troern Sieg verleiht), 327 (vgl. 331), 688 (vgl. 627 ff. und was eben zu P 101 bemerkt ist), T 159 (vgl. Δ 84, Θ 335, O 593 f.), Φ 47 (vgl. 83), 103 f. (vgl. 83 und 216), Ω 538 (vgl. 527 ff.)[1]. — Da die Deutung "Zeus" so oft durch die Analogie empfohlen wird, darf man sie auch an den meisten unsicheren Stellen als die wahrscheinlichste gelten lassen.

"Ein Gott" ist die Bedeutung E 178 (vgl. 177[2]) und 185 (die eine nicht ganz richtige Vermutung vom Eingreifen der Athene V. 121 ff. ausspricht), I 445 (wo Phoinix in einer bekräftigenden Hyperbel annimmt, dass ihm ein Gott αὐτός, d. h. persönlich, "das Alter abschaben würde" — dass er etwas derartiges, sei es auch hyperbolisch gemeint, dem Zeus selbst zumute, ist doch gar nicht wahrscheinlich) und X 285 (wo wohl Athene gemeint ist, vgl. 270 f.).

In der Odyssee scheint ϑεός den Zeus zu bezeichnen γ 131 (ϑεός jagt durch einen Sturm die Achaier auseinander; vgl. ν 317 unten), 158 (er gibt Windstille), 173 (er gibt Zeichen, vgl. oben S. 56), 183 (er gibt Wind), δ 181 f., (er gestattet nicht die Heimfahrt, vgl. 179 f.), λ 292 (vgl. 297), μ 38 ("der Gott selbst" ist entweder Zeus, da es nicht abzusehen ist, welcher andere Gott dem Odysseus die Mahnungen der Kirke ins Gedächtnis bringen würde, oder auch kann eine unbestimmte Gottheit gemeint sein[3]), 419 (vgl. 415 f.), ν 317 (= γ 131; Athene, deren Zorn nach γ

[1] Vgl. auch u. S. 77. [2] S. u. S. 78. [3] Vgl. ι 339 (u. S. 75).

135 ff. das Unheil veranlasst hat, kann hier, als selbst angeredet, kaum gemeint sein), ξ 242 (= γ 131), 309 (vgl. 305 f.), 444 f. (vgl. 440; auf das in diesem Verse geäusserte enthält V. 444 die Antwort), ο 168 (Zeichen — ein Adler, der Vogel des Zeus, 161), 531 (Zeichen; die Bedeutung ist zweifelhaft; der weissagende Vogel, ein Habicht, wird 526 ausdrücklich als dem Apollon gehörig bezeichnet, doch sendet Apollon bei Homer nirgends Vogelzeichen, und 533 f. ist von Königswürde die Rede, die ja Zeus — vgl. oben S. 58 — verleiht), ρ 399 (es ist von einem Fremden die Rede — vgl. oben S. 58 f. — und der Ausdruck: "dies lasse θεός nicht in Erfüllung gehen" erinnert an K 104 f., δ 699, χ 51), σ 265 (vgl. 273 und Zeus als Kriegsherr Δ 84), υ 344 (vgl. 339 und ρ 399).

Schwer ist es zu sagen, ob Zeus gemeint ist γ 215, π 96, wo von einer θεοῦ ὀμφή die Rede ist. Einerseits muss man an Ζεὺς πανομφαῖος und überhaupt an Zeus als Orakelgott denken (S. 56). Andrerseits aber kennt Homer auch andere Orakelgötter als Zeus, und wir hören B 41 von der "göttlichen Stimme" des — allerdings von Zeus gesandten — Traumes und Υ 129 von "der Stimme der (hier individuellen, epischen) Götter"; vgl. ferner θεοῦ τις αὐδή unten S. 76. Zweifelhaft, aber doch immer nicht unwahrscheinlich scheint die Bedeutung Zeus zu sein θ 170 (vgl. einerseits N 727 ff., andrerseits 177 unten und auch 173, wo θεός "ein Gott" bedeutet)[1], ξ 227 (vgl. 243 und θ 244 ff.).

Weniger wahrscheinlich, obgleich nicht ganz unmöglich ist dieselbe Bedeutung θ 177 (vgl. I 445, π 197 f., wo "ein Gott" gemeint ist), ι 339 (θεός gibt dem Kyklopen einen Gedanken ein, der den Odysseus und seine Gefährten rettet; Odysseus hofft 270 f. auf Zeus, 381 dagegen hilft ihm ein Daimon; er schreibt ι 142, κ 141, 157[2] eine ihm in anderen gefährlichen Situationen zu Teil gewordene Hilfe "irgend einem Gotte" zu), ρ 218, σ 37 (vgl. ρ 446, wo man irgend einem Daimon ein gleichartiges Ereignis zuschreibt).

[1] Vgl. auch u. S. 77. [2] S. u. S. 78.

In diesen zweifelhaften Fällen ist die alternative Bedeutung "ein Gott". "Der betreffende Gott" aber oder "Zeus" bedeutet ϑεός ξ 65 (er fördert die Arbeit eines Dieners; ausser Zeus kann auch Hermes, vgl. 435, ο 319 f.[1], gemeint sein)[2], τ 488 = 496 = φ 213 (wo entweder Zeus als Kriegsherr und Schützer des Gastrechts — es ist von dem Freiermord die Rede — oder die Beschützerin des Odysseus, Athene, gemeint sein kann).

Dagegen ist wohl ϑεός mit "(irgend) ein Gott" zu übersetzen γ 231 (Athene ist nach 218 ff. gemeint; die Aussage ist jedoch allgemein gehalten[2]), η 286 (auch hier ist Athene "der Gott", vgl. ε 491 f., darüber weiss aber der Sprechende nichts Bestimmtes), ι 158 (vgl. τὶς ϑεός 142), τ 485 (vgl. τὶς ϑεῶν π 356 und ξ 89 unten), ψ 185 (vgl. π 197 f., wo Athene gemeint, aber dem Sprechenden unbekannt ist), 260 (es ist von dem Geheiss des Wahrsagers Teiresias die Rede). Ferner ist wohl ϑεοῦ τις αὐδή ξ 89 mit "die Stimme irgend eines Gottes" zu übersetzen (vgl. π 356). — Eine bestimmte Gottheit ist gemeint ϑ 44 (die Muse nach 63 f.), 498 und 499 (ebenso), φ 280 (Apollon nach 267 f.), χ 347 (die Muse), ψ 222 (wohl Aphrodite, da von der Verführung der Helena die Rede ist).

Es ist aus mehreren der angeführten Stellen ersichtlich, wie schwankend die Auffassung oft gewesen sein muss. Bestimmt anzugeben, wie oft die eine oder die andere Bedeutung vorliegt, ist daher gänzlich unmöglich. Vielleicht kann jedoch die folgende Tabelle in groben Zügen die Verteilung der verschiedenen Bedeutungsnuancen skizzieren:

	Ilias	*Odyssee*
Zeus ist wahrscheinlich gemeint	16 (14)[3]	15
Zeus und eine andere Deutung sind fast gleich möglich	4[4]	10[5]
"Ein Gott" ist die beste Übersetzung	4 (3)[3]	11 [10][3]
"Der betreffende Gott" (nicht Zeus) ist gemeint	—	6

[1] S. o. S. 20. [2] Vgl. auch. u. S. 77. [3] Bei den Zahlen in Klammern sind die episch gefärbten Stellen nicht mitgerechnet. [4] Α 178, Ι 703, Ξ 142, Ο 473. [5] γ 215, ϑ 170, μ 38, ξ 65, 227, ο 531, π 96, τ 488, 496, φ 213.

Es darf also mit einiger Zuversicht behauptet werden, dass die Bedeutung Zeus in der Odyssee relativ zurücktritt. In der Ilias ist an rein nicht-epischen Stellen eine andere Bedeutung als Zeus nur sehr selten unzweifelhaft bezeugt.

An einigen Stellen wird θεός in einem Zusammenhang gebraucht, wo der Dichter ebenso gut von "den Göttern" hätte sprechen können, was er auch zuweilen wirklich tut. Ja, in derselben Rede finden wir bald θεός, bald "die Götter" ohne erkennbare — oder wenigstens ohne grosse — Verschiedenheit der Bedeutung gebraucht. Man vergleiche z. B. A 178 mit 290, Ω 538 mit 525, 534 und 547, γ 231 mit 228, ϑ 170 mit 167, ξ 65 mit ο 372. Dies legt die Vermutung nahe, dass θεός bisweilen "der Gott" schlechthin bedeute, und dass damit nicht Zeus oder irgend eine andere bestimmte Gottheit, sondern die göttliche Macht im allgemeinen bezeichnet sei. Es muss jedoch zweifelhaft sein, ob wir eine so monotheistische Ausdrucksweise bei Homer voraussetzen dürfen. *Lehrs*[1] glaubt diese Bedeutung nur an einer oder höchstens an drei Stellen (ξ 444; I 49, P 327) sicher zu erkennen, und auch in diesen wenigen Fällen kann ich ihm, aus den oben vorgebrachten Gründen, nicht zustimmen. In der späteren Literatur aber — von den Dramatikern ab — hat er diese Bedeutung oft wiedergefunden. Dieselbe zunehmende Abstraktion spiegelt sich in dem seit Herodot geläufigen Ausdruck τὸ θεῖον wieder.

* * *

"Irgend ein Gott".

b) τὶς (τίς) θεός, θεῶν (ἀθανάτων) wird von der allgemeinen, unbestimmten göttlichen Macht nicht oft gebraucht. Gewöhnlich ist damit irgend einer der olympischen Götter gemeint, und in der Regel steht die betreffende Stelle mit einem epischen Göttereingreifen im Zusammenhang.

---

[1] Populäre Aufsätze aus dem Altertum 148.

In der Ilias bezeichnet der Ausdruck[1] I '459'[2], P '469' die unbestimmte Gottheit. E '177' wird Diomedes für einen Gott genommen, aber nicht einen epischen Parteigott, denn er zürnt, wie man glaubt, über ausgebliebene Opfer. E '185 f.', '191' spielen auf das epische Eingreifen 115 ff. an, obgleich die Sprecher dies nicht ganz richtig auffassen. Z '108', wo das persönliche Auftreten irgend eines Gottes unrichtig vermutet wird, ist möglicherweise und das K '546', '551' vorausgesetzte persönliche Auftreten der Gottheit (wohl der Athene, nach 552 f.) ist, obgleich nicht wirklich geschehen, entschieden episch gefärbt. Λ ('366') ist wohl dem Volksglauben angepasst, ob aber eine beliebige Gottheit oder ein bestimmter Schutzgott gemeint ist, kann nicht sicher entschieden werden (vgl. 363 und Γ 439 f.)[3]. N ('55') denkt der verkleidete Gott an sich selbst. O '290' vgl. '292 f.' ahnt der Sprecher richtig das Eingreifen des von Zeus gesandten Apollon 220 ff. Π ('93 f.') sieht Achilleus das spätere Auftreten des Apollon 788 ff. voraus. Υ '98' (εἷς θεῶν) stimmt nicht ganz mit dem epischen Auftreten der Götter in diesem und den folgenden Gesängen, steht aber damit in unverkennbarem Zusammenhang (vgl. z. B. Υ 125 ff.). Υ ('453') ist mit Λ 366 gleichlautend, schliesst sich aber an ein episches Göttereingreifen, 443 ff., an. Φ ('273') betet Achilleus, dass ihm irgend einer der — individuellen, olympischen — Götter beistehe, was später 284 ff., 328 ff. wirklich auch geschieht. Ω '374' endlich enthält eine der Form nach volkstümliche, aber der epischen Handlung fein angepasste Ahnung von einer dem Sprechenden 182 f. vorausverkündigten und 331 ff. vollbrachten göttlichen Hülfe.

In der Odyssee wird ι '142', κ '141', '157', π '356'[4], σ

---

[1] Die S. 50[2] erklärten Zeichen (ausser der eckigen Klammern) sind bei den hier, S. 78—81, zum ersten Male besprochenen Stellen gebraucht, die von der unbestimmten Gottheit handeln. [2] Der Vers fehlt in den Handschriften. [3] S. o. S. 21 und 65 f. [4] Ein göttliches Eingreifen wird als Alternativ zu einem menschlichen angenommen.

'407', φ ('196') mit dem Ausdruck "irgend einer der Götter", wirklich eine unbestimmte Gottheit bezeichnet. Ein künftiges Eingreifen eines olympischen Gottes wird ε ('229') geahnt (vgl. 282 ff.), doch mehr unbestimmt als Π 93 f. Eine Ahnung von einem geschehenen Eingreifen epischen Charakters enthalten δ '712'[1] (vgl. α 279 ff.), ξ '178'[1] (eine Stelle, die sich auf denselben faktischen Fall wie δ 712 bezieht, aber eine weit unbestimmtere und volkstümlichere Ausdrucksweise aufweist), χ '429' (vgl. φ 357 f.; auch hier ist die Aussage ganz volkstümlich gehalten), ω '182' (vgl. χ 205 ff.), '373' (vgl. 367 ff.). Die unsichtbare Gegenwart der Athene (V. 33 ff.) wird τ '40' geahnt. Odysseus wird für irgend einen der Götter genommen ζ '280' (doch nur in einem fingierten Falle), η '199' (alternativ), ρ '484' (eventuell); ψ '63' glaubt Penelope eher, dass einer der Götter herniedergestiegen sei, um die Freier zu strafen, als dass es der Odysseus getan hätte. Wenn Menelaos δ '380', '423', '469' fragt oder fragen soll, welcher der Götter ihn an der Heimkehr verhindert, so ist es offenbar, obgleich er mit Göttern spricht, eine volkstümliche Auffassung, von der die Frage ausgeht; die gegebene Antwort ist auch sehr unbestimmt gehalten ("Zeus und die anderen" '472', "die Götter" '479').

Im ganzen sind sowohl sämtliche Stellen, die möglicherweise hier in Betracht kommen können, als im besonderen diejenigen, die gar keine epische Farbe haben, in der Odyssee zahlreicher als in der Ilias.

* * *

Wörter mit dem Stamme ϑεο- gebildet.

Ein Ausdruck der allgemeinen Göttermacht ist auch in einigen Wörten zu finden — Substantiven, Adjektiven, Adverbien — in welchen der Stamm ϑεο- oder ϑεσ- ein Kompositionsglied bildet, und welche gewöhnlich einen Satz oder einen Ausdruck mit ϑεός oder ϑεοί als Hauptwort ersetzen:

[1] Ein göttliches Eingreifen wird als Alternativ zu einem menschlichen angenommen.

ϑεόϑεν wird π '447' ganz wie ein Kasus (ablativer Genitiv) des Stammes ϑεο- verwendet; es bezeichnet dort den natürlichen, dem Menschen ein für allemal beschiedenen Tod im Gegensatz zu einem gewaltsamen.

(οὐκ) ἀϑεεί σ '353' ist mit dem ἄνευ ϑεοῦ β 372 und dem οὐ πάντων ἀέκητι ϑεῶν ζ 240 gleichwertig.

ϑεῖος bezeichnet die unbestimmte göttliche Macht[1] ξ '495', wo das Wort "gottgesandt" (von einem Traume) bedeutet (B 22, '56' bezeichnet es wohl den Traum als von Zeus gesandt), ferner wird es in demselben Sinne von den "gottgeschützten", "gottgeehrten" Herolden Δ 192, K 315 oder Königen δ 621, '691', π 335 und von den "göttlich inspirierten" — siehe ϑ 44 — Sängern Σ 604[2], α 336, δ 17, ϑ '43', 47, 87, '539', ν 27, π '252', ρ 359, ψ '133', 143, ω 439 gebraucht.

ϑέσπις heisst α 328, ϑ '498' der Gesang, ρ '385' der Sänger. Der Gesang wird ϑ 498 ausdrücklich als vom Gotte gegeben bezeichnet.

ϑέσφατος, -ν, -α[3] muss ursprünglich "vom Gotte (oder von einem Gotte) gesagt" bedeutet haben. Diese Bedeutung findet man noch in dem substantivisch gebrauchten Plural ϑέσφατα = göttliche Aussprüche, Orakel E 64, ι '507', λ '151', ‹297›, μ '155', ν '172'. Dagegen bezeichnet der Singular Θ '477' (ganz episch), δ '561' (ebenso), κ '473' das von Zeus (so sicher Θ 477, wahrscheinlich δ 561 vgl. 569) oder (so wahrscheinlich κ 473) von den Göttern bestimmte. In noch mehr übertragener Bedeutung bezeichnet das Wort η 143 (ganz episch) den von der Athene gesandten Nebel.

ϑεοπρόπος M '228', N '70', α '416' bedeutet "Wahrsager", der die Zeichen der Götter deutet, ϑεοπροπίη A '87',

---

[1] Das Wort bedeutet ausserdem teils "göttlich", in welcher Bedeutung es sowohl (niederen) Göttern δ '395' λ ‹238› als — sehr oft — Menschen (besonders dem Odysseus) und Dingen zugelegt wird; teils "(von) göttlich(er Geburt)" Z ‹180›; teils endlich "der Götter" H '298', Σ 376.

[2] Der Vers fehlt in den Handschriften.

[3] S. *Danielsson*, Grammatiska anmärkningar (Upps. Univ. Årsskr. 1881) 53[2].

‘385’, Λ ‘794’ = Π ‘36’, ‘50’, α ‘415’, β ‘201’ der göttlich inspirierte Ausspruch eines Wahrsagers.

ϑεουδής ζ ‘121’, ϑ ‘576’, ι ‘176’, ν ‘202’, τ ‘109’, ‘364’ bedeutet “gottesfürchtig“ (nur τ 109 von einer Person, sonst stets von der Gesinnung gebraucht). An den vier erstgenannten Stellen ist es von dem Benehmen gegen Fremde und Gäste die Rede, τ 109 wird ein König wegen seiner Gottesfurcht berühmt, 364 Odysseus, der dem Zeus so viele Opfer dargebracht hatte. Das Wort scheint daher den Singularstamm ϑεο- in der Bedeutung von Zeus zu enthalten.

Man sieht, dass auch diese Wörter — nur ϑεοπρόπος, -ίη macht eine charakteristische Ausnahme — weit öfter in der Odyssee als in der Ilias vorkommen.

4. Der Daimon.

Als eine Bezeichnung der allgemeinen, unbestimmten göttlichen Macht begegnet uns bei Homer auch der δαίμων oder die δαίμονες. Was für göttliche Wesen diese Daimonen ursprünglich waren, und in welchem Sinne Homer das Wort Daimon gebraucht, das ist eine sehr schwierige und sehr umstrittene Frage. Es empfiehlt sich daher, alle Stellen, wo das Wort überhaupt vorkommt, auch die ganz epischen, in Betracht zu ziehen:

A [(222)] [a)] [1], Γ ‘182’ [b)], [420], E [(438)] [c)], [(⌜459⌝)] [c)], [(⌜884⌝)] [c)], Z (‘115’) [a)] [d)], H (‘291’) = (‘377’) = (‘396’), Θ (‘166’) [e)], I (‘600’), Λ ‚480„ (‘792’) [f)], O (‘403’) [f)], [418], ‘468’, Π [(705)] [c)], [(786)] [c)], P (‘98’) [g)], (‘104’) [g)], T (‘188’), Υ [(447)] [c)], (493) [c)], Φ (18) [c)], ‘93’, [(227)] [c)], Ψ (‘595’) [a)]. — 28 Stellen.

β (‘134’), γ [⌜27⌝], ‘166’, δ ‘275’, ε ‚396„ (‘421’), ζ ‘172’, η ‘248’, ι ‘381’, κ ⌜64⌝ [h)], λ ⌜61⌝ [i)], ‘587’, μ ‘169’, ‘295’, ξ ‘386’,

---

a) Pluralis. b) ὀλβιοδαίμων. c) δαίμονι ἶσος. d) Opfer, Gebet u. dgl. e) δαίμονα διδόναι. f) σὺν δαίμονι. g) πρὸς δαίμονα. h) τίς oder τὶς δαίμων. i) δαίμονος αἶσα.

---

[1] Die Zeichen (S. 50[2]) sind nur in den Stellenverzeichnissen gebraucht.

'488', ο ('261')[d)], π '64', '194', '370', ρ ('243'), '446'[h)], σ ('146'), '256', τ ('10'), '129', '138', '201'[h)], '512', υ '87', φ ('201'), ω '149', '306'. — 33 Stellen.

Der gebräuchlichen, sowohl wissenschaftlichen als populären, Terminologie zufolge sind die Dämonen niedere, spukhafte göttliche Wesen von vorwiegend böser Gesinnung. Die erwähnte Terminologie stammt in letzter Linie aus der schon von den Hellenen in späterer Zeit durchgeführten Unterscheidung zwischen den Dämonen und den Göttern. Dass sich diese Unterscheidung nicht gut bei Homer durchführen lässt, hat man natürlich längst gesehen.

Ältere Ansichten über die Daimonen.

Dagegen hat *Nitzsch* allgemeine Zustimmung mit seiner Ansicht gefunden, dass der homerische Daimon das göttliche Wirken überhaupt bezeichne, das Wirken einer höheren Macht, die sich den Menschen nur dunkel kundgibt. Nägelsbach[1], der ausserdem das römische numen divinum zum Vergleich heranzieht, stimmt bei, doch hebt er gleichzeitig hervor, dass Daimon und Gott wohl zuweilen synonym sind, an anderen Stellen aber unterschieden werden; er hat ferner beobachtet, dass der Daimon in der Odyssee öfter als in der Ilias die böse und schädlich wirkende Gottheit bezeichnet, also dort den schlimmen Nebenbegriff als einen ihm wesentlichen zu fixieren beginnt. *Ukert*[2] formuliert seine Modifikation der Ansicht Nitzsch's in folgender Weise: der Daimon bezeichnet dasselbe Wesen als der Gott, hebt aber die geisterartige, in Worten nicht zu erfassende, wie der Gott die persönlich-physische Seite des göttlichen Wesens hervor[3]. Lehrs[4] vertritt dieselbe Grundanschauung wie Nitzsch, verwirft aber das "nicht seltene Vorurteil, als habe Dämon vorzugsweise den Begriff böser Gottheit", und betont den konkreten Charakter des Daimon im Gegensatz zum abstrakten des römischen numen divinum.

---

[1] Hom. Th.[2] 72 ff. [2] Über Dämonen, Heroen und Genien (Abh. sächs. Ges. Wiss. I, 1850, 137 ff.). [3] S. 140. [4] Pop. Aufs. 143 ff.

Gerhard[1] und *Ribbeck*[2] stellen den griechischen Daimon mit dem römischen genius[3] zusammen. Usener reiht die Daimonen unter seine Sondergötter ein[4], ja macht den Daimon zum Augenblicksgott par préférence. "Was plötzlich als eine Schickung von oben an uns herantritt", das nennen, sagt er[5], die Griechen Daimon; dieser Gebrauch des Wortes sei in der Odyssee weit häufiger als in der Ilias. Später sei die Vorstellung so fortgebildet worden, dass der Daimon einerseits ein göttliches Wesen bezeichnet haben soll, das von dem Menschen Besitz ergriffen hat, aber nur einen einzelnen, oft vorübergehenden Zustand bewirkt (dies ist durch Θ 166 vorbereitet); andrerseits sei der Daimon zu einem Geist geworden, der den einzelnen Menschen durchs Leben begleitet. Die Ansicht, dass die Daimonen (und alle göttlichen Wesen) aus den Ahnengeistern stammen, weist er mit grosser Entschiedenheit und viel Temperament zurück[6]. Gruppe[7] betrachtet seinerseits die Daimonen als göttliche Wesen niederer, mehr spukhafter Art. Er lässt sie nicht ausnahmslos, aber zum allergrössten Teil aus chthonischen Wesen und diese ihrerseits teilweise aus den Seelen der Toten bestehen. *Drerup*[8] leitet den Dämonenglauben aus dem Seelenglauben ab.

---

[1] Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien (Abh. Ak. Wiss. Berl. 1852, 237 ff.). [2] Daimon und Genius (Reden und Vorträge, 1868, 34 ff.). [3] Der Genius ist nach *Wissowa* (Religion und Kultus der Römer, Iw. Müll. Handb. V 4, 154 ff.) ursprünglich — wie schon die Etymologie lehrt — die Personifikation der Zeugungskraft des Mannes, dann die Personifikation der Kraft des Mannes überhaupt. Später wurde der Genius des Hausvaters zum genius domi oder g. familiæ. Schliesslich schuf man sich einen besonderen Genius für alle möglichen Korporationen und Institutionen, ja sogar für gewisse Lokalitäten u. s. w. Ohne Zweifel läuft die Entwicklung des Daimon in einzelnen Punkten mit der des Genius parallel (vgl. besonders den Daimon als Hausgeist, u. S. 91 f.), gross ist aber die Übereinstimmung nicht. [4] Göttern. 247 ff. [5] a. a. O. 291 ff. [6] a. a. O. 253 ff. [7] Gr. M. II 758 ff. [8] *Homer*, Münch. 1903, 87.

Sind die Daimonen chthonische Wesen?

Nun sind wirklich die Daimonen an einigen Homerstellen erwähnt, wo eine chthonische Bedeutung vorzuliegen scheint. Sie werden als Eideszeugen erwähnt T 188, Ψ 595. Allerdings haben an jener Stelle die allermeisten Handschriften den Singular: οὐδ᾽ ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος. Nur einige jüngeren Alters[1] haben πρὸς δαίμονας (ein paar[2] ausserdem πρὸς δαίμονα). Die Lesart πρὸς δαίμονας kann nun offenbar nicht als richtig gelten; denn πρός mit dem Akkusativ bezeichnet bei Beteuerungen und Eidsprüchen den Menschen, dem der Eid geleistet wird[3], nicht die als Eideszeugen angerufenen Gottheiten. Das Verbum ἐπιορκεῖν ist aber überhaupt an keiner mir bekannten Stelle aus der griechischen Literatur mit πρός verbunden; die Gottheit, bei der falsch geschworen wird, steht schlechthin in Akkusativ. Andrerseits sind die Götter, bei denen im betreffenden Falle später (T 258 ff.) geschworen wird, wie überhaupt in allen wirklichen Eidesformularen, mehrere an der Zahl. Es scheint darum zweifelhaft, ob uns die Stelle in ihrer ursprünglichen Form vorliegt[4]. — Ψ 595 sagt Antilochos, dass er nicht δαίμοσιν ἀλιτρός werden will, wenn er, die Rosse berührend — es handelt sich um sein Benehmen beim Wettrennen — bei Poseidon schwören soll. Der chthonische Charakter sowohl des Poseidons als des Rosses[5] ist nunmehr ziemlich allgemein anerkannt. Allerdings sind sie hier, auch von diesem Charakter abgesehen, zu Eideszeugen sehr geeignet (Poseidon als Rossgott). Die Götter, die Homer in den mitgeteilten Eidesformularen nennt, sind mit nichten ausschliesslich, aber doch grossenteils chthonisch (siehe Γ 276 ff., Ξ 271 ff., T 258 ff.).

---

[1] P, O^b, R (nach *Ludwich*), d. h. ein Cod. Ambros. (14. Jahrh.) ein Oxon. (unbestimmten Alters), ein Vatic. (ebenso). [2] Ein cod. Ambros. (13. Jahrh.) und schol. A zu Γ 279. [3] ξ 331, τ 288. [4] Ich möchte eine Lesart τοὺς δαίμονας vermuten, das, wenn auch nicht im geschriebenen, so doch im rezitierten Text ursprünglich vorhanden gewesen wäre, wenn es nicht bedenklich schiene, den Artikel bei Homer an einer Stelle, wo sie in allen Handschriften fehlt, einzusetzen. [5] S. u. S. 115 f.

Als Rächer im Hades wird der Daimon λ 587 genannt, als Rächer auf Erden β 134 f., wo er auch mit den Erinyen verbunden wird (vgl. die Erinyen im Eide T 259 f.). Er sendet nach υ 87 böse Träume; die Träume wohnten aber nahe bei den Pforten des Hades und waren vielleicht ursprünglich Seelen[1].

Von besonderem Interesse sind zwei Stellen, wo Daimon in übertragener Bedeutung verwendet wird. Θ 166 ruft Hektor dem Diomedes zu: πάρος τοι δαίμονα δώσω, d. h. "ich werde dich zuvor töten". Es sind hier die Stellen zu vergleichen, wo die Ker[2] und die Moira[3] in appellativer Verwendung den Tod bezeichnen; vgl. auch λ 61, wo Elpenor sagt, dass ihm "die Schickung (Aisa) des Daimon" den Tod gebracht hat. Nun ist, wie wir sehen werden, gewiss die Ker und vielleicht auch die Moira (als Bezeichnung des Todes) ursprünglich nicht ein Appellativ, sondern eine persönliche Totengöttin gewesen. Es steht daher zu vermuten, dass auch der Daimon, den der Held seinem Feind "geben" wollte, ursprünglich als ein göttliches und zwar chthonisches Wesen, das die Seele des Erschlagenen entraffte, gedacht wurde.

Priamos nennt Γ 182 den Agamemnon ὀλβιοδαίμων, d. h. glücklich. Auch hier empfiehlt es sich, aus der gleichartigen Verwendung der Moira und der Ker die Erklärung zu holen. Agamemnon wird in demselben Verse als μοιρηγενής d. h. "unter der (guten) Moira geboren" gepriesen. Hier wie bei dem nachhomerischen Adjektiv κηριτρεφής[4] (das jedoch wenigstens bei Hesiodos wohl nur schlimme Bedeutung hat), schimmert vielleicht die alte Vorstellung durch, dass der Geist, der dem Menschen den Tod herbeiführt, sich ihm schon bei der Geburt beigesellt und ihm das Leben hindurch Glück oder Unglück verliehen hat. Die Götter des Todes waren ja oft — was besonders für die Moira durch antike Zeugnisse bezeugt ist[5] — auch Götter der

---

[1] *Weicker*, Der Seelenvogel, Leipz. 1902, 23. [2] S. u. S. 102 ff. [3] S. u. S. 146 ff. [4] S. u. S. 110 f. [5] S. u. S. 151 ff.

Geburt[1]. Auf dieselbe Weise hat wohl auch ὀλβιοδαίμων ursprünglich einen Mann bezeichnet, dem von der Geburt ab ein guter Geist begleitete und allerlei Segen schenkte.

Daimonen und Götter.

Es ist doch leicht ersichtlich, dass keine dieser Stellen für den ursprünglich chthonischen Charakter des Daimon ganz beweisend ist. — Andrerseits wird der Daimon sowohl im Singular als im Plural als Name der olympischen Götter verwendet. So in der Ilias A 222, Γ 420 (Aphrodite) und O 418, wo offenbar Zeus und nicht, wie Jörgensen[2] glaubt, Apollon gemeint ist; denn dieser greift nicht seit dem Sturm der Mauer und auch dann mehr episodisch in die Handlung ein, jener aber ist den ganzen Gesang hindurch bestrebt, die Troer auf die Schiffe hinzu zu führen. Γ 420 wird die Würde, O 418 die Macht der Götter den Menschen gegenüber hervorgehoben. Dasselbe gilt gewissermassen von dem Ausdruck δαίμονι ἶσος, den Lehrs[3] richtig mit "schrecklich, gewaltsam wie ein Gott" übersetzt, während θεῷ εἴκελος "herrlich wie ein Gott" bedeutet. Nicht episch, sondern in der Menschenrede, also in einer mehr unbestimmten Weise bezeichnet der Daimon eine olympische Gottheit O 468 (= Zeus nach 461)[4], P 98 und 104 (= Zeus, der ja so oft den Hektor "ehrt")[5], Φ 93 (= Zeus nach 83). An den meisten Stellen, wo ein Mensch "einem Daimon gleich" genannt wird, steht er einem olympischen Gott persönlich entgegen; so E 438, 459, 884, Π 705, 786, Υ 447. Ganz unbestimmt bezeichnet der Daimon die Gottheit in der Menschenrede Z 115 (im Plural), H 291, 377, 396, I 600, Λ 792, O 403 und im Gleichnis Λ 480.

Für den Sprecher günstig wirkt der Daimon Λ 792, O 403, vgl. Γ 182; ungünstig ist seine Wirkung I 600, O 468

---

[1] Es fragt sich jedoch, ob diese Vorstellung betreffs der Moira ursprünglich war. (Vgl. u. S. 153 f.). Übrigens kann μοιρηγενής die apellative Moira (eig. = Teil) enthalten (Vgl. Nägelsbach Hom. Th.[2] 129 Note).
[2] Herm. 39, 364. [3] Pop. Aufs. 143. [4] Was jedoch dem Sprecher unbekannt ist; vgl. o. S. 74 (O 473). [5] Vgl. o. S. 74 (P 99 und 101).

(an dieser Stelle wird das göttliche Eingreifen von dem dadurch Beschädigten dem Daimon, vom Geholfenen aber dem Zeus zugeschrieben)[1], P 98 und 104, Φ 93; über Ψ 595 siehe S. 84. Vgl. ferner Θ 166, Γ 420, wo Aphrodite die Helena etwas Unangenehmes zu tun zwingt, und O 418, wo der Daimon dem Aias — allerdings nicht dem Hektor — feindlich gesinnt ist. Sonst wird die Bezeichnung nur in indifferenten Fällen verwendet. Einen mehr bösen als guten Charakter hat jedoch der Daimon schon in der Ilias.

In der Odyssee wird das Wort nirgends als eine Artbezeichnung der olympischen Götter gebraucht. Einen olympischen Gott, der dem Sprecher mehr oder weniger unbekannt ist, bezeichnet es γ 27 (nur scheinbar unbekannt; Athene denkt an sich selbst), ε 421 (Poseidon nach 423), ζ 172 (ebenso nach ε 339 ff.), η 248 (wohl Zeus nach 250), ο 261 (Athene nach 222), τ 10 (Zeus nach π 291). Also bezeichnet der Daimon hier weit seltener als in der Ilias den Zeus — ganz dasselbe Verhältnis haben wir ja oben betreffs des Ausdrucks θεός beobachtet. Dagegen kommt der Daimon als Bezeichnung der unbestimmten Gottheit weit öfter in der Odyssee vor — auch dies ein Beweis des Vordringens der unbestimmten Götterbezeichnungen.

Dem Sprecher oder dem Angeredeten günstig wirkt der Daimon γ 27, ι 381 (wo er dagegen dem Kyklopen Unheil bringt), ξ 386, ρ 243 (wo er jedoch dem Melanthios nicht als günstig gedacht wird), σ 146, τ 10 (nur ein fingierter Fall), 138 (wo er der Penelope den Plan mit dem Gewebe eingab, der allerdings zuletzt schlecht ausfiel)[2], φ 201 (wo sein eventuelles Eingreifen den Freiern nicht günstig sein sollte)[2]. Böses sendet er β 134, γ 166, ζ 172 f., λ 61, μ 295, σ 256, τ 129, υ 87, wo dies überall ausdrücklich hervorgehoben wird, und ferner ε 421, η 248, λ 587, μ 169, ξ 488, π 64, 194, 370, ρ 446, τ 512, ω 306. Endlich wird von einem "bösen" (στυγερός, κακός, χαλεπός) Daimon gesprochen ε 396, wo er eine Krankheit sendet (oder gar ist), von der die

[1] Finsler, Homer 440. [2] Finsler, Homer 440 f.

Götter befreien, und κ 64, τ 201, ω 149. Im ganzen wird also die überwiegend feindliche Art des Daimon weit öfter, stärker und bewusster in der Odyssee hervorgehoben als in der Ilias.

Das Wirken des Daimon ist sowohl in der Ilias als in der Odyssee grösstenteils von einer zufälligen, augenblicklichen Art. Er gibt oft einen Einfall oder einen Gedanken ein: I 600, γ 27, δ 275, ι 381 (er gibt Mut), ξ 488, τ 10, 138, verleiht aber nirgends eine Eigenschaft. Der Tod, den er λ 61 dem Elpenor sendet, hat ein weit zufälligeres Gepräge als z. B. der von den Göttern γ 269 im voraus bestimmte oder χ 413 als gerechte Strafe gesandte Tod. Ein Daimon führt den Bettler nach dem Hause des Odysseus ρ 446, aber es ist ein Gott, der bewirkt, dass "gleich und gleich sich stets gesellt" (ρ 218). Wohl hören wir bisweilen — und zwar besonders in der Odyssee — dass der Daimon etwas beabsichtigt (δ 275), oder dass er im voraus auf Böses sinnt (γ 166, μ 295) oder gar jemandem lange Leiden "zugesponnen" hat (π 64), weit öfter aber und weit ausführlicher hören wir von den Absichten und Plänen der Götter [1]. Die Ausdrücke σὺν δαίμονι und πρὸς δαίμονα scheinen eine Gottheit zu bezeichnen, die in und mit dem betreffenden Menschen wirkt, also gewiss ursprünglich von ihm — doch nur für eine kürzere Zeit, vgl. ε 396 — Besitz ergriffen hat; die olympischen Götter dagegen regieren immer mehr die Welt vom Himmel aus oder treten körperlich auf Erden auf: man überredet "mit dem Daimon" (Λ 792, O 403), man zieht aber mit Gott in den Krieg (I 49); man kämpft "gegen den Daimon", wenn man mit einem Manne streitet, den der Gott "ehrt" (P 98 ff.). — In der Odyssee werden bisweilen alltägliche, an sich wenig bedeutsame Ereignisse dem Daimon zugeschrieben: so γ 27 (er wird dem Telemachos eingeben, was er dem Nestor sagen soll), ξ 386 (er führt den Bettler zum Gehöft des Eu-

[1] Vgl. o. S. 30.

maios), 488 f. (er verleitet den Krieger ohne Mantel zu gehen), ρ 446. In der Ilias ist Λ 480 ungefähr derselben Art.

Das Adjektiv "dämonisch".

Über die ursprüngliche Bedeutung des Daimon kann uns vielleicht auch das Adjektiv δαιμόνιος einige Aufklärung schenken. Es kommt Α '561'[1] (von einer Göttin), Β '190', '200', Γ '399' (von einer Göttin), Δ '31' (ebenso), Ζ '326', '407', '486', '521', Ι '40', Ν '448', '810', Ω '194'; δ '774', κ '472', ξ '443', σ '15', '406', τ '71', ψ '166', '174', '264', nur in direkter Rede und stets in Vokativ vor. Es hat stets tadelnde Bedeutung. Wenn es Voss Ζ 407, wo Andromache den Hektor so anspricht, mit "seltsamer" übersetzt, und Lehrs[2] es aus dem "Eindruck des mit Erschrecken verbundenen Erstaunens seiner unerschütterlichen Heldenruhe" erklärt, oder wenn Lehrs Ζ 486, wo Hektor die Andromache ebenso nennt, es so deutet, dass die Frau dem Helden so lieb, so hold erscheine, dass er es nur aus der Einwirkung eines Daimon erklären kann, so ist alles dies ebenso geistreich als überflüssig. Das Wort kann überall mit "töricht" übersetzt werden; darin kann zuweilen, wie in den eben erwähnten Beispielen, ein sehr milder, ja fast schmeichelnder Vorwurf für Unverstand (der dann die Kehrseite einer guten Gesinnung ist) liegen; zuweilen aber wie z. B. τ 71 liegt vielmehr darin ein hartes Schelten, so dass das Wort sogar mit "Du böse(r)" zu übersetzen ist, denn nach der homerischen Anschauung stammte ja die ethische Schlechtigkeit aus der Torheit. Natürlich fehlt es nicht an Zwischenformen zwischen diesen beiden Bedeutungen. — Hinter der ursprünglichen Bedeutung des Wortes liegt, wie schon Nägelsbach[3] bemerkt hat, die Vorstellung, dass der betreffende Mensch von einem Daimon betört, also ursprünglich von ihm ergriffen war. Dass der Daimon ursprünglich ein ganz konkretes, unheimlich wirkendes göttliches Wesen war, wird also auch auf diesem Wege bezeugt.

* * *

---

[1] Über die Zeichen s. S. III. [2] Pop. Aufs. 146. [3] Hom. Th.[2] 73 f. "Den Begriff des Unglücks" kann ich dagegen an keiner der von ihm angeführten Stellen (Ζ 486, Ν 810, Ω 194) wiederfinden; auch in diesen Fällen ist "töricht" die beste Übersetzung.

Der Daimon nach Homer.

In der nachhomerischen Literatur wird der homerische Gebrauch des Wortes Daimon in allen seinen Schattierungen bewahrt und weiter entwickelt. *Hesiodos* verrät ausserdem Erga 121 ff. eine Auffassung von den Daimonen, die bei Homer keine eigentliche Parallele hat: er erzählt, dass die Menschen des goldenen Zeitalters nach dem Tode zu guten Daimonen wurden, die in Nebel gehüllt auf der Erde umhergingen, das Recht unter den Menschen hütend[1] und Reichtum schenkend. Das scheint ja als ein guter Beweis des seelischen Ursprungs der Daimonen. Hesiodos deutet jedoch an, V. 123, dass es auch andere Daimonen als diese gab, und er meint offenbar nicht, dass alle Menschen nach dem Tode unter die Daimonen gezählt wurden. — In der Theogonie lässt er 987—991 die Aphrodite den Phaethon entrücken und ihn zu ihrem Tempeldiener und einem "göttlichen (δῖος) Daimon" machen. Möglicherweise handelt es sich hier um die orientalische Aphrodite und ihren Tempel, etwa in Paphos, denn Phaethon wird ja von den Griechen im Lande des Sonnenaufgangs lokalisiert[2]. In diesem Falle begegnen wir hier der später nicht seltenen Terminologie, nach der nicht-hellenische Gottheiten Dämonen genannt wurden.

Appellativ kommt Daimon bei nach-hesiodeischen Dichtern nicht nur in der homerischen Bedeutung "Tod" vor, sondern er kann auch einen — stets bedeutungsvollen — Zustand des Lebens bezeichnen[3]; so besonders bei den Tragikern. — Dem homerischen Adjektiv ὀλβιοδαίμων reihen sich nun andere — und weit gebräuchlichere — an, wie εὐδαίμων, δυσδαίμων u. s. w. Auch tritt der Daimon direkt als persönlicher Schutzgeist auf, doch meist in etwas über-

---

[1] Die Verse 124 f. werden als eine Dublette von 254 f. angesehen; es ist aber nicht unmöglich, dass die dort genannten drei Myriaden Schutzgötter mit den Daimonen identisch sind. [2] So z. B. von Euripides, Phaethon fr. 1 (771 Df.[5]). Wilamowitz hat die alte Deutung aufgenommen, dass Phaethon der Morgenstern sei (Hermes 18, 421 f.). [3] S. die Beispiele bei Usener Göttern. 292 f.

tragener Bedeutung, so dass wir geneigt sein müssen, das Wort eher mit "Schicksal" zu übersetzen[1].

Chthonische Götter werden unverkennbar mit einer gewissen Vorliebe Daimonen genannt. So die Gaia im *Homerischen Hymnus* XXIX 16. Ge, Hermes und der König der Toten heissen chthonische Dämonen bei *Aischylos* Pers. 628. Mit den Choeph. 119, 125 angerufenen Daimonen sind entweder chthonische Götter oder die Toten gemeint. Der tote Dareios wird Pers. 642 ausdrücklich Daimon genannt, und der Rachedaimon des Atridenhauses, der in den dunklen Strophen Agam. 1468 ff. (vgl. 1505 ff.) mit Grauen erwähnt wird, ist vielleicht oder war ursprünglich der Geist des Thyestes.

Andrerseits aber lebte der alte Gebrauch des Daimon als Bezeichnung aller Götter, auch der olympischen, fort. So z. B. bei *Solon* fr. 36, 2 Bk, wo er doch vor allem von der Ge redet. Dann bei *Pindaros* (z. B. Ol. I 35), den Tragikern, den älteren Prosaikern und so weiter durch alle Zeitalter. Lehrs hat jedoch gefunden, dass die attischen Prosaiker das Wort nicht gern in dieser Bedeutung gebrauchen. Bei den Späteren vermutet er teilweise bewusstes Archaisieren[2].

Bei *Platon* (Symposion p. 202 E) werden die Dämonen ausdrücklich von den Göttern unterschieden und als Mittelwesen zwischen Menschen und Göttern bezeichnet[3]. Diese Auffassung ist es wahrscheinlich, die wenigstens teilweise den späteren chthonischen Gebrauch des Wortes bestimmt. Der Tod wird auf Inschriften als böser, abscheulicher u. s. w. Daimon bezeichnet, und die Seele des Toten heisst an einigen Stellen selbst Daimon[4]. Der bei attischen Schriftstellern oft erwähnte "gute Daimon", der ein

---

[1] Belege bei Usener 295 ff. [2] Pop. Aufs. 144 mit Note. [3] Dies scheint jedoch durch die Pythagoreer vorbereitet worden zu sein (Ukert Über Dämonen etc., Abh. sächs. Ges. Wiss. I, 1850, 142); schon Zaleukos sprach von "Göttern, Dämonen und Heroen" (Stob. Flor. tit. 44, 21, p. 280). [4] Rosch. M. L. I 1, 938 f.

Hausgeist gewesen zu sein scheint, wird von Rohde als der Geist des Hausvaters aufgefasst [1]. In späterer Zeit spricht man in Grabschriften von den "guten Dämonen" des Toten, was Rohde einleuchtend als Übersetzung von den römischen di manes erklärt [2]. Die Ansicht, dass die Dämonen sämtlich Seelen der gestorbenen Menschen seien, war nach Lehrs [3] später die allgemeinste. Bei *Isokrates* wurde der mit der Seele eines Sterblichen identische Daimon als δ. θνητός — später hiess er ἀνθρωποδαίμων o. dgl. — von den übrigen unterschieden [4]. Auch machte man oft in späterer Zeit zwischen guten und bösen Dämonen einen bestimmten Unterschied [5]. Gewiss war doch diese Auffassung ihrem Ursprung nach viel älter. Sie wird sowohl dem *Zaleukos* oder *Charondas* [6] als dem *Empedokles* [7] zugeschrieben.

Die späteren Epiker schliessen sich in ihrer Auffassung des Daimon an Homer an. *Apollonios Rhodios* bleibt ganz innerhalb des homerischen Rahmens. Bei *Quintus Smyrnæus* ist das Verhältnis im grossen und ganzen, aber nicht durchgehends dasselbe. Oft wird bei ihm der Daimon als so ziemlich synonym mit "Gott" oder "die Götter" gebraucht; jedoch sind es nirgends die olympischen Götter, welche ausdrücklich Dämonen genannt werden; IX 229, XIV 628 wird zwischen "irgend einem Gott" und "irgend einem Daimon" ein deutlicher, wenn auch nicht stark hervorgehobener Unterschied gemacht. Das Wirken des Daimon ist fast überall den Menschen feindlich. Nur an den beiden eben genannten Stellen ist er als günstig wirkend gedacht, dagegen an etwa 20 ungünstig. Im ganzen kann der Daimon bei Quintus sehr gut ein göttliches Wesen niederen Ranges und mehr "dämonischen" Charakters bezeichnen.

* * *

---

[1] Ps.[2] I 254. Vgl. auch die Herdesdämonen bei Charondas (Stob. Flor. tit. 44, 40, p. 290). [2] Ps.[2] I 254 [2]. [3] Pop. Aufs. 168. [4] Rohde Ps.[2] I 101[2]. [5] Lehrs a. a. O. 169. [6] Ukert a. a. O. 148. [7] Ukert a. a. O. 151.

Ursprüngliches Wesen der Daimonen.

Aus dem gewaltigen, vielgestaltigen und bisher nur unzureichend durchgearbeiteten Materiale das ursprüngliche Wesen des Daimon aufzuklären, muss eine für jetzt fast hoffnungslose Aufgabe sein, deren Lösung noch in weiter Ferne steht. So viel kann jedoch behauptet werden, dass δαίμονες einmal eine allgemeine Bezeichnung der Götter gewesen ist. Es hat dies zu einer Zeit stattgefunden, da die Götter nicht durch die Kunst ausgestaltet waren und folglich wenig persönlich gedacht wurden, wie auch ihr Wirken zufälliger und planloser war; ausserdem waren sie, wohl nicht ausschliesslich, aber doch in weit höherem Masse als die homerischen, chthonisch. Inwiefern die θεοί jemals mit den δαίμονες identisch waren, ist sehr schwer zu sagen. Wenn sie es gewesen sind, so haben jedoch schon früh die Daimonen, “die Zuteiler“ — denn das Wort ist wahrscheinlich aus der Wurzel δαι- in δαίνυμι u. s. w. herzuleiten — mehr das Wirken und die guten oder (vor allem) bösen Gaben der Gottheit bezeichnet, “die Götter“ dagegen mehr das Wesen, die persönlichen Eigenschaften. In der Odyssee beginnt der “Daimon“ sich vom “Gotte“ bestimmt zu unterscheiden, und zwar sind eben die älteren Charakteristika der Gottheit — dazu gehört auch seine vorwiegend böse Gesinnung — vom Daimon treuer bewahrt, während die olympischen Götter durch den Heldengesang stark umgestaltet werden. Natürlich müssen diese höher und mächtiger erscheinen als die mehr volkstümlichen Dämonen. So kam es, dass man mit Vorliebe Geister und chthonische Wesen (und fremde Götter) Dämonen nannte, und schliesslich diese als eine besondere und zwar niedere Klasse göttlicher Wesen bestimmt von den Göttern schied. Doch ist diese letztgenannte Auffassung, die, wie es scheint, mehr dem aufgeklärten, systematisierenden Denken als dem Volksglauben angehört, nie ganz durchgedrungen.

5. Die unbestimmte Gottheit im allgemeinen.

Ilias und Odyssee.

Wenn wir nun zuletzt die Rolle, welche die unbestimmte Gottheit unter verschiedenen Namen in der Ilias, mit der, welche dieselbe in der Odyssee spielt, vergleichen, so können wir sogleich feststellen, dass die Zahl der hierher gehörigen Stellen — besonders wenn wir die episch gefärbten nicht mitrechnen — im letzteren Gedichte sowohl absolut als vor allem relativ stark gewachsen ist.

Die Götter als Sender alltäglicher Ereignisse.

Damit steht eine andere, allerdings nicht sehr ausgeprägte Tendenz im Zusammenhang. Die Götter werden bei Homer sehr selten als Sender von alltäglichen, wenig bedeutenden Ereignissen erwähnt. Doch geschieht dies einige Male und zwar besonders in der Odyssee. Vor allem ist es, wie gesagt, der Daimon, der zum Träger dieser Tendenz geworden ist [1]. Was die übrigen allgemeinen Bezeichnungen der Gottheit betrifft, ist es schwieriger, bestimmte Belege zu finden. Wenn z. B. die Götter bei Wettspielen helfen, so sind solche Ereignisse natürlich, vom Gesichtspunkte der homerischen Menschen aus, gar nicht unbedeutend. Wenn aber Zeus Z 234 ff. den Glaukos so töricht macht, dass er seine "hundert Ochsen werte" Rüstung gegen die des Diomedes, welche nur auf neun Ochsen geschätzt war, austauschte, so ist es wahr, dass die homerischen Menschen den Reichtum sehr hoch schätzten, aber diese Neigung tritt erst in der Odyssee ganz ausgeprägt hervor [2]. Die naiv unverhüllte Freude des Dichters über den guten Gewinn seines geliebten Helden stimmt nicht mit der ritterlichen Würde, die die Fürsten der Ilias sonst auch in solchen Fällen beibehalten, (vgl. z. B. die Äusserung Achills T 147 f.). Gewiss ist man berechtigt, hier einen Ausschlag des jonischen Kaufmannsgeistes zu sehen, der von dem älteren Gepräge des Heldenliedes nicht unwesentlich abweicht.

---

[1] S. o. S. 88 f. [2] *Tuxen*, Den moderne Homerkritik, København 1901, 32.

In der Odyssee ist ν 41 f., wo Odysseus wünscht, dass ihm die Olympier die Gaben der Phaiaken segensreich machen mögen, ganz derselben Art. Die Eingebung, die Telemachos π 291 ff. dem Zeus zuschreiben soll, setzt allerdings eine göttliche Fürsorge, die auch Kleinigkeiten nicht übersieht, voraus; aber diese Eingebung ist ja vom Sprecher erdichtet. Wenn aber ρ 218 "ein Gott stets bewirkt, dass gleich und gleich sich gesellt", 270 f. "die Götter die Phorminx zur Gesellin der Mahlzeit gemacht haben", σ 37 "die Götter dem Hause ein grosses Vergnügen" — den Streit der Bettler — "zugeführt haben", und σ 353 ein Bettler "nicht ohne göttliche Fügung hierher gekommen ist" (was freilich ironisch gemeint ist), so sind dies offenbar geläufige Redensarten, die einen allgemeinen Glauben an das Eingreifen der Götter in alltägliche Verhältnisse bezeugen. Dass sich der Wirkungskreis der unbestimmten Gottheit erweitern würde, stand von vornherein zu erwarten, denn auch die epischen Götter — oder, richtiger gesagt, eíne epische Gottheit, die Athene — greifen in der Odyssee weit mehr als in der Ilias in Kleinigkeiten ein.

Die unbestimmte Gottheit und die religiöse Entwicklung.

Es fragt sich nun: bedeutet diese sowohl quantitative als qualitative Erweiterung des Wirkungskreises der Gottheit eine Zunahme oder Abnahme der Religiosität? Für die erste und einfachste Annahme spricht das, was wir über die Rolle, welche die unbestimmte Gottheit bei den späteren Epikern spielt, ermitteln können. Wir können ja ohne weiteres annehmen, dass diese Dichter, wenngleich sie gewiss nicht irreligiös waren, doch lange nicht auf dem Boden des homerischen Götterglaubens standen. Nun finden wir, dass sowohl Apollonios Rhodios als Vergilius und Quintus Smyrnæus die Ausdrücke der unbestimmten Gottheit beträchtlich seltener gebrauchen als die Ilias, um von der Odyssee gar nicht zu reden.

Andrerseits aber lehrt uns schon eine alltägliche moderne Erfahrung, dass ein häufiger Gebrauch des Namens Gottes — und verschiedener übernatürlicher Mächte — gar nicht

auf Religiosität zurückgeführt werden kann, sondern oft ganz gedankenlos ist. Freilich schliesst auch der gedankenloseste Gebrauch nicht eine wirkliche Religiosität des Sprechers aus. Im ganzen setzt ein ausgedehnter Gebrauch von religiösen Redensarten notwendig einen lebendigen Glauben voraus, aus dem sie hervorgegangen sind. Dieser Glaube kann aber einer in der Zeit weiter zurückliegenden Periode angehört haben; die religiös gefärbten Ausdrücke sind dann nur sprachliche Rudimente einer mehr oder weniger abgestorbenen Religiosität.

So weit ist es wohl nicht zur Zeit der Odyssee gegangen. Aber offenbar hat sich die religiöse Auffassung zu verschieben begonnen. Wir haben oben festgestellt, dass der oder die Dichter der Odyssee die abstrakteren Bezeichnungen für die Gottheit den konkreteren — und in der Ilias häufiger verwendeten — bestimmt vorziehen. Nun ist eine abstrakte Auffassung der Gottheit an sich nicht mit Freigeisterei identisch; sie kann vielmehr aus dem Streben nach einem reineren Gottesbegriff hervorgegangen sein. Aber die historische Erfahrung hat durch viele Beispiele bezeugt, dass eine derartige Entwicklung oft nur eine Vorstufe des religiösen Skeptizismus gewesen ist.

Die unbestimmte Gottheit bei den späteren Epikern.

Wenn dem so ist, so dürfen wir erwarten, dass bei den späteren Epikern die abstrakteren Götterbezeichnungen entschieden vorherrschen sollen. Bei *Apollonios Rhodios* ist das nicht ganz der Fall. Nach einer ungefähren Schätzung ist bei ihm das Übergewicht der abstrakten Benennungen über die konkreten etwas geringer, als in der Odyssee. Vielleicht erklärt sich dies wenigstens teilweise aus dem ästhetisch-antiquarischen Interesse, das Apollonios für die einzelnen Göttergestalten, ihre Kulte und Epitheta, also auch für ihre verschiedenen Wirkungskreise hegte. Andrerseits ist der Unterschied zwischen dem Apollonios und der Ilias, wo die konkreteren Benennungen ganz überwiegen, sehr auffallend. Als Bezeichnung der unbestimmten Gottheit habe ich bei ihm 26 oder (wenn wir

die Stellen mitrechnen, welche mit Götterszenen in Verbindung stehen, 43) mal “Zeus“, der doch 18 (bzw. 24) mal Sondergott ist, und ausserdem 2 mal “die Aisa des Zeus“ gefunden; 4 mal tritt Zeus mit einer anderen individuellen Gottheit verbunden auf. “Die Götter“ kommen in derselben Bedeutung 28 (bzw. 40) mal vor, “die Moira, bzw. Aisa der Götter“ jede 1 mal, θεόθεν in der Bedeutung “von den Göttern“ 3 mal, mit θεο- zusammengesetzte Wörter, die ein Eingreifen der Götter oder eines Gottes bezeichnen (θεήλατος, θευμορία), auch 3 mal. “Gott“ kommt 6 mal vor, und zwar einmal möglicherweise in der Bedeutung “Zeus“, einmal in der Bedeutung “die betreffende Gottheit“, sonst in der Bedeutung “ein Gott“. “Irgend ein Gott“ (bzw. “kein Gott“) heisst die unbestimmte Gottheit 7 mal (davon eine unsichere Stelle), 6 mal wird sie “Daimon“ genannt und 7 mal ausserdem “die Aisa des Daimon“.

Bei *Vergilius* sind die abstrakten Benennungen, vor allem dei, superi etc., soweit ich gefunden habe, ganz vorherrschend; Iuppiter scheint nur einige wenige Male die allgemeine göttliche Macht zu repräsentieren. Bei *Quintus Smyrnæus* endlich habe ich an den zu berücksichtigenden Stellen 36 mal “Zeus“, davon nicht weniger als 28 mal als Sonder-(besonders Natur-)gott, 2 mal “die Aisa der Zeus“, 60 mal (davon einige mit Götterszenen im Zusammenhang stehende Stellen) “die Götter“, 11 mal “Gott“ — der nur einmal, “der betreffende Gott“ und etwa dreimal “ein Gott“ zu bedeuten scheint, sonst aber als ein zusammenfassender Ausdruck der göttlichen Macht gebraucht wird, was ja bei dem Christen Quintus nicht auffallen kann — ferner 9 mal “irgend ein (bzw. kein) Gott“, endlich 13 mal “Daimon“ und 2 mal “irgend ein Daimon“ gefunden. Dazu kommt 7 mal “die Aisa des Daimon“. Man sieht also, dass die späteren Epiker die abstrakteren Bezeichnungen der Gottheit bestimmt bevorzugen. Zeus behält seine alte Rolle als Sondergott, sonst wird er gänzlich beiseite geschoben.

DRITTER ABSCHNITT.

Gestalten des Seelenglaubens.

Was ich in diesem Abschnitte zu besprechen beabsichtige, sind weder die Seelen an sich noch alle die Göttergestalten, die aus dem Seelenglauben hervorgegangen sind, sondern nur die göttlichen Wesen, die bei Homer ihren Seelencharakter noch einigermassen bewahrt haben und gleichzeitig in der religiösen Vorstellung seiner Menschen eine grössere Rolle spielen.

Die Auffassung Rohde's vom homerischen Seelenglauben.

Jede Behandlung chthonischer Göttermächte in der hellenischen Religion muss von Erwin Rohde's Psyche ausgehen. Die in diesem Buche[1] ausgesprochene und eingehend begründete Grundauffassung des homerischen Seelenglaubens hat einen zweifachen Inhalt. Einerseits hebt Rohde stark hervor, dass die Homerischen Dichter die Seelen als kraft- und machtlose Wesen auffassten und ihnen keinen Einfluss auf die Schicksale der Menschen zuschrieben; darum haben auch die bei Homer vorkommenden Zeugnisse von einem Seelenkultus ihre ursprüngliche Bedeutung grossenteils eingebüsst und sind als Überbleibsel einer vergangenen religiösen Epoche aufzufassen. Andrerseits aber beweisen eben diese Überbleibsel, dass in dieser älteren Zeit der Seelenkult und der Glaube an die lebendige Macht der Seelen stark entwickelt waren. Dies wird ausserdem durch die grossen mykenischen Grabdenkmäler bestätigt. In der nachhomerischen Zeit gewinnt dieser alte Glaube von neuem grössere Macht und Bedeutung.

---

[1] I² 1 ff.

Gegen die erstgenannte Hauptannahme Rohde's hat der dänische Gelehrte *S. Sörensen*[1] Einspruch erhoben. Mit Verwendung des von Rohde selbst zusammengebrachten Materiales, weist er nach, dass der Seelenkultus — und zwar im ganzen derselbe Seelenkultus, den wir aus sowohl der früheren als der späteren Zeit kennen — auch in der homerischen Zeit lebendig und allgemein gebräuchlich war. Er zieht daraus den Schluss, dass die homerischen Seelen derselben Art wie sonst überall Geister und Spuke seien, was doch nicht ausschliesse, dass "Homer persönlich" eine mehr aufgeklärte und skeptische Auffassung der Seelen der des gemeinen Volksglaubens vorgezogen habe. Finsler hat[2] einige andere, m. W. bisher nicht beobachtete Spuren eines einst herrschenden furchtsamen Seelenglaubens bei Homer gefunden, die allerdings, wie er auch hervorhebt, der herrschenden Auffassung des Epos entschieden widersprechen. Von besonderem Gewicht ist Ω 592 ff., wo Achilleus den toten Patroklos anfleht, ihm nicht zu zürnen, wenn er etwa auch vom Hades aus bemerken würde, dass die Leiche des Hektor ausgeliefert wird.

War der Seelenglaube nicht zur Zeit Homers lebendig?

Trotz alledem steht es vollständig fest, dass die epischen Dichter von der Machtlosigkeit der Seelen eine Auffassung hegten, die — insofern sie wirklich durchgedrungen war — alle Furcht vor den Seelen und alle Anstalten sie zu besänftigen gänzlich überflüssig machen musste. Die Seelen haben selbst keine Macht den Menschen zu schaden; sie können in die epische Handlung höchstens durch Worte eingreifen. Das oben genannte Gebet des Achilleus zeigt deutlich durch seine Formulierung, wie wenig er im Grunde an die alte Vorstellung von der bewussten, mächtigen Seele glaubte, welche die Voraussetzung des Totenkultus und eigentlich auch dieses Gebetes war. Wenn sich die Seele des Patroklos dem trauernden Freunde offenbart und ihn den Leichnam zu bestatten

[1] De homeriske Sjæle im Festskrift til J. L. Ussing (Köbenhavn 1900), 235 ff. [2] Homer 470 ff.

anruft, so appelliert er nur an seine Freundschaft, lässt aber keine Drohung durchschimmern (Ψ 69 ff.). Die Szene ist für den Gang der Handlung ganz überflüssig, denn Achill hat kurz vorher (43 ff.) seinen festen Entschluss geäussert die Bestattung zu feiern. Es ist wahr, dass der sterbende Hektor X 358 ff. dem Achill und die Seele des Elpenor λ 71 ff. dem Odysseus droht, nicht aber mit einem Racheakt, welchen die Seele selber vollstrecken werde, sondern mit dem Zorn der Götter. Die spezifisch epische Auffassung hat also die volkstümliche Anschauung von der schädlichen Macht der Spuken und Geister überwunden, und zwar zugunsten der Macht der Götter.

Sind die Seelen ursprünglich als mächtig gedacht?

Vom entgegengesetzten Standpunkte aus hat *Ed. Meyer* Rohde kritisiert[1]. Er bestreitet entschieden, dass der Seelenkultus im allgemeinen und die mykenischen Grabdenkmäler im besonderen eine lebendige Vorstellung von Kraft und Macht der Seelen voraussetzen. Er weist auf Aegypten hin, wo der Totendienst entwickelter, luxuriöser und allgemeiner gewesen ist als irgendwo sonst in der Welt, die Seele aber nichts desto weniger als ein kraftloses Wesen aufgefasst wurde. Er glaubt überhaupt nicht, dass der Totenkultus der Furcht vor den Toten entsprungen sei[2], obgleich er nicht verneint, dass man dem Geist schädliche oder segensreiche Einflüsse auf die Lebenden zuschrieb. Es fragt sich nun freilich, ob die Erklärung des Totendienstes, die sich aus unseren Quellen ergibt, die ursprüngliche sei; die uns bekannten Grabdenkmäler und Totenbücher dieses Volkes sind ja, wie auch Rohde geltend gemacht hat[3], die Ergebnisse einer viele Jahrhunderte langen Entwicklung. Wenn Ed. Meyer[4] in "den üblichen Darstellungen des Totendiensts" die schroffsten Widersprüche findet: "einerseits postulieren sie die Ableitung aller(?) Religion aus der dominierenden Kraft der Seelen der To-

---

[1] Hermes 30 (1895), 273 ff. [2] Geschichte des Altertums I[2] 1, 113 ff. [3] Paralipomena, Rhein. Mus. 50 (1895), 26[1]. [4] a. a. O. 119 f.

ten, andrerseits müssen sie zugeben, dass... die Seelen machtlos und elend sind, wenn ihnen kein Kult eingerichtet wird", so übersieht er doch wohl, dass es sich hier um einen primitiven Glauben handelt, dem eben die Logik gar nicht eigen war. Übrigens ist es ja denkbar, dass die Seele, deren Kult versäumt wurde, wohl als elend, aber nicht als ganz machtlos gedacht worden ist.

Doch es mag sein, dass der Totenkultus nicht überall aus der Furcht vor den Toten hergeleitet werden kann. Was aber Homer angeht, so können wir vielleicht bei ihm auch ausserhalb des Kultus einige bedeutsame Spuren eines sonst in den Hintergrund getretenen Glaubens an feindliche, mächtige Seelen finden. Wenn wir im homerischen Glauben, und zwar vorzugsweise im Volksglauben, unheimliche und gefürchtete Gestalten finden würden, die aus dem Seelenglauben hervorgegangen zu sein scheinen, so muss diese Tatsache, mit den mykenischen Grabdenkmälern und den homerischen Kultrudimenten zusammengestellt, uns zu dem Schlusse führen, dass der Glaube an die Macht und die Rachesucht der Seelen einmal bei den Griechen eine grosse Rolle gespielt hat. Gestalten dieser Art hat man in den Keren, Harpyien, Erinyen wiederzufinden geglaubt.

1. Die Keren.

Ältere Ansichten.

Die Ker, d. h. "die zerstörende, unheilbringende"[1], kommt bei Homer in sowohl appellativer als persönlicher Bedeutung vor. Die älteren Forscher fassten die appellative Bedeutung als die ursprüngliche auf, sahen also in der persönlichen Ker eine Personifikation. So Nägelsbach[2], der das Wort mit "Todesart" übersetzt, und Welcker[3], der es als "der Treff des Todes" deutet; *E. H. Meyer*[4], der es nicht κήρ, sondern κῆρ (also ganz wie

[1] S. *Ehrlich*, Zur indogermanischen Sprachgeschichte (Beil. z. Jahr.-ber. d. altst. Gymn., Königsb. 1910) 10[1], *Boisacq*, Dictionnaire étymologique de la langue greque s. v. [2] Hom. Th.[2] 147 f. [3] Gr. G. I 708 f. [4] Indogermanische Mythen II 275 f.

"das Herz") schreibt, übersetzt "Todesaugenblick". Sonst gehen die Neueren, der modernen Betrachtungsweise gemäss, von der persönlichen Bedeutung als der ursprünglichen aus. Rohde[1] findet in den Keren ein uraltes, schon bei Homer verdunkeltes Synonym der Seelen. Crusius[2] ist selbständig zu derselben Ansicht gelangt und hat sie eingehend motiviert. *Jane Harrison*[3] glaubt wie diese, dass die Keren ursprünglich persönliche Geister gewesen sind, sie leugnet aber, dass sie sämtlich Seelen waren. Vielmehr seien sie als eine Art von personifizierten Bazillen aufzufassen, die, klein und unzählig, allerhand Plagen und Unglücke, Krankheiten, Alter, Tod u. s. w. unter den Menschen verbreiteten.

Die Ker appellativ gebraucht.

Bei Homer haben jedenfalls die Keren nur mit dem Tode zu schaffen. Entschieden appellativ und mit dem Tode schlechthin identisch ist d i e K e r i m S i n g u l a r A ‘228’[4], wo sie als Prädikativ zu εἶναι steht, Λ ‘443’ ("die Ker wird dir zu Teil werden"), ferner als Objekt zu τεύχειν E ‘652’ (passiv), χ ’14‘, φέρειν B ‘352’, Γ ‚6,, Ω ‚82,, δ ‘273’, ϑ ›513‹; ἀραρεῖν π ‘169’, φράζεσθαι γ ‘242’, ω ‘127’, φυτεύειν β ‘165’, ρ ‘82’; λίσσεσθαι Π 47; εἰδέναι N 665, β ‘283’, ἐνέπειν ω ’414‘. Als Objekt zu δέχεσθαι Σ ‘115’ = X ‘365’ kann die Ker persönlich gedacht sein, doch scheint die Fortsetzung: "sobald Zeus vollenden (τελέσαι — wohl die Ker) will", appellative Auffassung vorauszusetzen. Allerdings muss man sich hier wie in anderen Fällen stets daran erinnern, dass die konkrete Betrachtungsweise der Alten eine persönliche Auffassung in Verbindungen, wo sie uns ganz unmöglich scheint, möglich macht.

Die Ker möglicherweise persönlich gedacht.

Sehr möglich ist an sich diese Auffassung, wenn die Ker zu Verben Objekt ist wie ἀλεείνειν Γ 32 = Λ 585 = N 566 = 596 = 648 = Ξ 408 = Π 817, ἀλεύασθαι Γ 360 = H 254, Λ 360, Ξ 462, ἀλύσκ(άν)ειν χ 330, 363, 382, φυγεῖν P ‘714’,

---

[1] Ps.[2] I 10[1], 239[2]. [2] Rosch. M. L. II 1, 1136 ff. [3] Prolegomena to the Study of greek Religion 44, 165 ff., 214 f. [4] Über die Zeichen s. S. III. Sie werden hier wie sonst nur gebraucht, wenn eine Stelle zum ersten Male angeführt wird.

Σ ‹117›, μ '157', ο '275', σ 155, ἐκφυγεῖν Φ 66, δ '502', ο 235, ὑπεκφυγεῖν Ε 22, Π 687. Offenbar sind doch diese Ausdrücke grösstenteils feste Formeln, deren ursprüngliche konkrete Bedeutung zu einer abstrakteren verblichen ist. Besonders gilt dies von den Stellen, wo die Ker Objekt zu ἀλεύασθαι ist, denn dort handelt es sich überall um einen Wurfspeer, dem der Mann entgeht, und der Speer kann doch kaum die als eine Seele gedachte Ker, sehr wohl aber den Tod symbolisieren.

Wenn wir λ '171' = '398' hören, dass die Ker einen Mann "bezwang", so stimmt das an sich gut mit einer persönlichen Auffassung überein, und dies nicht weniger dadurch, dass es von "der Ker des Todes" die Rede ist; da es aber gefragt wird, was für eine Ker es war, die bezwang (τίς . . . Κὴρ ἐδάμασσε), so liegt doch die appellative Auffassung am nächsten, eine Auffassung, die auch durch die folgenden Ausführungen 172 ff., 399 ff. ganz bestätigt wird. Bei dem Ausdruck κηρὶ δαμείς γ 410 = ζ 11 hat wahrscheinlich die appellative Auffassung die ältere persönliche ersetzt. Ebenso ist beim Ausdrucke ἐρύσασθαι κῆρα Β 859 die persönliche Bedeutung weder gesichert noch ausgeschlossen (vgl. Κῆρας ἀμύνειν unten), und dasselbe gilt von dem Ausdrucke: "wie die Ker verhasst sein" Γ 454. Wenn Penelope ρ '500' den Antinoos direkt mit der Ker vergleicht, ist sogar die persönliche Auffassung die nächstliegende. Ψ '78 f.' heisst es, dass die abscheuliche Ker den Patroklos "umgähnte" — *Roscher*[1] hat richtig erkannt, dass die Ker hier als hund- oder wolfsgestaltig gedacht sein muss; Hunde heissen die Keren auch bei Apollonios Rhodios IV 1665 f.[2] — Über Σ 535 siehe S. 108.

Die appellative Auffassung liegt wohl der Verbindung φόνος καὶ κήρ (Β 352, Γ 6, Ε 652, Λ 443, β 165, δ 273, ϑ

[1] Über das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Markellos von Side (Abh. sächs. Ges. Wiss. XVII, 1897, 46 f.).

[2] Und bei Theodoridas in der Anthologia Palatina VII 439. Der Hund ist überhaupt ein ausgeprägt chthonisches Tier gewesen (Roscher a. a. O. 25 ff., vgl. u. S. 119).

513, ρ 82) zu Grunde, denn φόνος ist bei Homer nirgends personifiziert. Wenn dagegen die Ker mit dem Thanatos, der ja bei Homer ein paarmal sicher personifiziert ist, verbunden wird (Π 47, Ρ 714, Φ 66, β 283, γ 242, μ 157, ο 275, π 169, χ 14, ω 127, 414) sind an sich beide Auffassungen möglich[1]. Sämtliche der Ker beigelegte Epitheta können ebensogut persönlich als unpersönlich gebraucht werden, so στυγερή (Ψ 79) ὀλοή (Ν 665), κακή (Π 687)[2] und μέλαινα (Β 859, Γ 360, 454, Ε 22, 652, Η 254, Λ 360, 443, Ξ 462, Φ 66, γ 242, ο 275, ρ 500, χ 14, 330, 363, 382), welches Epitheton sowohl dem Tode als einer in der Volksphantasie lebendigen Todesgöttin gut ansteht[3].

Wenn wir von mehreren Keren hören, so ist die persönliche Auffassung an sich die wahrscheinlichste. Es tritt auch das Wort im Plural nirgends in einer solchen Verbindung auf, die es als Appellativ sicher bezeichnet. Am öftesten wird es von Verben regiert, die “entfliehen“ o. dgl. bedeuten: so von ἀλύσκειν Μ 113, Ο ‘287’, Φ ‘565’, β ‘352’, ε 387, ρ ‘547’, τ ‘558’, χ ‘66’, von ὑπαλύσκειν φ ’332‘, von ἐκφυγεῖν (und ὑπαλύσκειν) δ ‘512’ und von ὑπεκφυγεῖν Χ 202. Objekt zu “abwehren“ (ἀμύνειν) sind die Keren Δ ‘11’, Μ 402[4], zu “senden“ (ἐπιάλλειν) β ‘316’, zu “ahnen“ (οἴεσθαι) Ν ‘283’. Mehrere dieser Stellen stehen jedoch in formelhaften Verbindungen, und die persönliche Auffassung der Keren ist wahrscheinlich selten recht lebendig gewesen. An anderen Stellen aber tritt sie deutlicher hervor; so Μ ‘326 f.’, wo Sarpedon sagt: “unzählige Keren des Todes stehen uns nahe (ἐφεστᾶσιν), denen kein Sterblicher entrinnen kann“; vor allem aber Β ‘302’ “die, welche die Keren des Todes nicht fortgetragen haben (ἔβαν φέρουσαι)“ und ξ ‘207 f.’ “ihn trugen die Keren nach dem Wohnsitz des Hades fort“.

[1] Ausserdem wird der Thanatos Φ 565, β 352, ε 387, ρ 547, τ 558, χ 66 mit den Keren verbunden. [2] Vgl. Μ 113, β 316, φ 332 (κακαὶ κῆρες). [3] Vgl. die Erinys, die Ι 571, Τ 87 ἠεροφοῖτις (vgl. u. S. 132 f.) und Aisch. Sieben 993 μέλαινα heisst; Aisch. Eum. 52 werden die Erinyen als schwarz beschrieben. [4] Und zu ἀλαλκεῖν Φ 548, wenn die Lesart des Eustathios richtig wäre. Die handschriftliche Lesart χεῖρας ist jedoch vorzuziehen.

Die Keren greifen schon vor dem Tode ein.

Ganz persönlich sind endlich die Keren an den Stellen gedacht, wo ihre Wirksamkeit nicht auf den Todesaugenblick beschränkt ist, sondern schon im voraus begonnen hat, obgleich der Tod fast immer ihr Ziel bleibt. B 834 = Λ 332 wird erzählt, dass der Seher Merops seine Söhne vor dem Zuge nach Troia gewarnt hatte, sie gehorchten ihm aber nicht, "denn die Keren des schwarzen Todes führten sie" (nach Troia). Θ '527' nennt Hektor die Achaier, die "Hunde", die er zu vertreiben hofft, κηρεσσιφόρητοι, was im folgenden Verse — den die Alexandriner wie die Neueren als eine später eingeschobene Erklärung verworfen haben — durch den Relativsatz: "welche die Keren auf den schwarzen Schiffen (hierher ge)tragen (haben)" verdeutlicht wird. Die ursprüngliche Bedeutung ist wahrscheinlich "(von den Keren) zum Tode geführt" [1], obgleich an dieser einzigen Stelle die Verbindung der Ker mit dem Tode nicht ganz klar hervortritt.

An anderen Stellen schimmert die Auffassung durch, dass schon zu einem frühen Zeitpunkte des Lebens eine bestimmte Ker sich dem einzelnen Menschen gesellte. Die Seele des Patroklos erwähnt an der oben genannten Stelle Ψ 78 f. "die Ker, die mich bei der Geburt zu ihrem Anteil bekam". Achilleus hat, wie er I '411 ff.' erzählt, von Thetis gehört, dass ihn "zweifache Keren zum Tode tragen": entweder werde er jung und hochgeehrt oder auch alt, aber ohne grossen Ruhm sterben. Dieser Stelle zufolge kann also der Mensch selbst seine Ker wählen, was weniger primitiv zu sein scheint als die Ψ 78 f. ausgesprochene Vorstellung, dass die Ker dem Menschen — oder, richtiger gesagt, der Mensch der Ker — von einer höheren Macht zugeteilt wird. An beiden Stellen wird angedeutet, dass die Ker

[1] Wenn Crusius (Rosch. M. L. II 1, 1137) κηρεσσφόρητοι proleptisch auffast und als "die, welche die Keren sobald nach Hades entraffen werden", deutet, kommt er zu demselben Resultat als die oben vorgetragene Erklärung, aber auf eine mehr gezwungene Weise. — Roscher (Kynanthr. Anm. 89 und 130) erinnert daran, dass Hunde — wie Hektor hier die Achaier nennt — und besonders tolle Hunde (vgl. Θ 299) oft als von bösen Dämonen besessen galten.

je nach Art und Zeit des Todes wechselt, eine Vorstellung, die sich von selbst einstellte, sobald man jedem Manne eine individuelle Ker zuzuschreiben begonnen hatte.

Die Kerostasien. Zweimal treten die Keren bei Homer im Dual auf, nämlich Θ 70, X 210 in den "Kerenwägungen". An der letzteren Stelle ist der Dual sehr erklärlich, denn es sind zwei Helden, deren Los entschieden werden soll. Im Θ dagegen, wo die Keren zweier Heere gewogen werden, muss die Dualform auffallen. Wohl versucht Crusius, obgleich auch er an eine falsche Übertragung aus X denkt und die Vorstellung von einer kollektiven Ker für sekundär hält, den Dual durch den Hinweis zu retten, dass die vom Einzelnen losgelöste Ker in anderen Überlieferungsschichten wirklich nachweisbar ist[1]. Aber die Θ-Stelle setzt nicht nur eine vom Einzelnen losgelöste, sondern eine für eine Mehrzahl von Menschen gemeinsame Ker voraus, und eine derartige Ker fehlt m. W. in der Überlieferung gänzlich. Dazu kommt, dass Θ 73 f. der Dichter von den Keren (im Plural) der Achaier und Troer spricht, also in jede Wagschale mehrere Keren placiert. Entweder muss man also diese Verse mit Aristarch und mehreren Neueren verwerfen oder aber annehmen, dass der Dichter hier seine wirkliche Vorstellung von den Keren wiedergibt, den Vers 70 aber gedankenlos aus X 210 übertragen hat. Diese Annahme ist unbedingt die natürlichste. Denn erstens handelt es im X wirklich um den Tod des einen Kämpfers, während im Θ doch nicht alle Achaier fallen sollen; zweitens ist der Zweikampf von Achilleus und Hektor ein alter Angelpunkt der Sage, während der Gesang Θ eigentlich nur für I von Gewicht ist und grossenteils aus geborgenen Versen zusammengesetzt ist[2].

Was nun die Kerostasie im X betrifft, so muss man zuerst geneigt sein, mit Düntzer und Niese V. 213 als einen späteren Zusatz zu betrachten. Die erste Vershälfte vergröbert und verrückt das Bild; das zweite Hemistich

---

[1] Rosch. M. L. II 1, 1139. [2] Vgl. z. B. Wilamowitz, Über das Θ der Ilias (Sitz.-ber. Ak. Wiss. Berl. XXI, 1910, 372 ff.).

verrät, dass der Vers nur hinzugekommen ist, um den Apoll fortzuschaffen; dieser Gott wird aber X 202 ff. in so zagender Weise eingeführt, und sein Wirken wird so kurz und allgemein beschrieben, dass sein Auftreten schwerlich als alt gelten kann. Nicht also weil die Ker des Hektor zum Hades hinabfährt, sondern weil sie die schwerste ist, muss der Held sterben. Es scheint, als wäre die Wageszene einem menschlichen Orakelgebrauch nachgebildet, bei dem man sich der Wage bediente, um zu erforschen, welche von zwei Möglichkeiten erfüllt werden[1], und besonders, welcher von zwei Streitenden siegen oder sterben würde. Warum denn *Keren* gewogen werden, darüber schafft der Name eines äschyleischen Dramas "Psychostasia" Aufklärung; in diesem Drama wurden die Keren des Achilleus und des Memnon gewogen. Die Wägung dieser Keren ist auf einigen Vasenbildern[2] zu erkennen, wo zwei teils — wie es ja Seelen ansteht — beflügelte, teils bewaffnete männliche Eidola von Hermes, dem Seelenführer, gewogen werden. Es sind also offenbar die Seelen der Streiter, die — symbolisch — gewogen werden, und der, dessen Seele die schwerste ist, soll sterben. Dass die Keren in diesem Falle eigentlich Seelen verstorbener Menschen sind, die auf die Lebenden lauern[3], ist eine weniger wahrscheinliche Annahme. Eine Wägung der Seele (allerdings des Abgestorbenen) ist ja aus der ägyptischen Religion bekannt, und kommt, wenn ich nicht irre, auch anderwärts vor. Doch muss hervorgehoben werden, dass Homer die gewogenen Keren nicht als die Seelen der Kämpfer aufgefasst haben kann, da er von den "Keren des Todes", redet. Aber sie müssen jedenfalls als lebendige und wohl als seelenähnliche Wesen gedacht sein, denn eine gleichzeitig konkrete und nicht-lebendige Ker wäre doch ein sonderbares Wesen. Dass X 212 gesagt wird: "der Schicksalstag des Hek-

---

[1] Vgl. Studniczka Jahrb. arch. Inst. 26 (1911), 118 ff. (bes. 139 ff.).
[2] S. Rosch. M. L. II 1, 1142 f., J. Harrison, Prol. 183 f., Studniczka a. a. O. 132 ff.
[3] So Finsler, Homer 447.

tor (d. h. die eine Wagschale) sank", darf uns nicht irre machen; das ist nur ein ungenauer, aber natürlicher, bildlicher Ausdruck dafür, dass das Schicksal des Helden durch das Wägen entschieden wurde[1].

Die Ker ganz persönlich.

Ganz persönlich und näher beschrieben tritt die Ker bei Homer nur einmal auf: Σ 535 ff., wo sie mit personifizierten Gottheiten (der Eris und dem Kydoimos) zusammen in einer Kriegsszene auf dem Schilde des Achills dargestellt ist. Sie "hält" einen verwundeten und einen unverwundeten — aber offenbar zum Tode bestimmten — Mann und schleppt ausserdem einen toten an den Füssen[2]; sie hat ein Kleid, rot vom Blute der Männer, ist wie die anderen Gottheiten menschenähnlich und kämpft mit ihnen um die Leichen. Obgleich die Ker mit Kriegsgottheiten auftritt, ist sie unverkennbar auch hier, in der einzigen epischen Szene, wo sie vorkommt, Todesgöttin.

Die Entwicklung der Ker bei Homer.

Wenn nun der Versuch zu machen ist, die Entwicklung zusammenfassend zu skizzieren, welche die Ker bei Homer durchgemacht hat, so muss man, wie gesagt, im Hinblick auf das, was wir sonst von der primitiven Phantasie wissen, im voraus geneigt sein, von der persönlichen Ker auszugehen. Eine Untersuchung, inwiefern die Ker-stellen in der Menschenrede oder in der Dichtererzählung stehen, scheint auch zu bestätigen, dass die persönliche Auffassung im Volksglauben festgewurzelt ist. Allerdings stehen die meisten der Stellen, wo die appellative Bedeutung so gut wie ganz unzweifelhaft ist, in der Menschenrede — diese Verwendung der Ker ist gewiss den Menschen der homerischen Zeit ganz geläufig gewesen — während die einzige Stelle, wo die persönliche Ker näher beschrieben wird[3], in einer stark episch gefärbten Stelle der Dichtererzählung vorkommt.

---

[1] Über die Wageszenen s. w. u. S. 172 f. [2] Offenbar hat der Dichter hier verschiedene Szenen, die eigentlich nach einander folgen sollten, als gleichzeitig dargestellt (wie auch sonst in der Schildbeschreibung, z. B. Σ 516 ff., 573 ff.). [3] Wie auch die beiden Dualstellen (S. 106).

Andrerseits aber stehen von den Stellen, wo die persönliche Auffassung ganz unverkennbar und wirklich lebendig zu sein scheint (Σ 535, Ψ 78 [1], ρ 500; B 302, 834, Θ 257, I 411, Λ 332, M 326, ξ 207), die allermeisten (2 im Singular, 5 im Plural) in direkter Rede. Wenn wir ferner die Pluralstellen, wo ja im ganzen die persönliche Bedeutung weit wahrscheinlicher und eigentlich nirgends ausgeschlossen ist, mit den Singularstellen vergleichen, so finden wir, dass sich die Stellen so verteilen:

	Ilias		*Odyssee*		*Im ganzen*	
	Sing.	Plur.	Sing.	Plur.	Sing.	Plur.
in der (direkten order indirekten) Menschenrede und in Gleichnissen	9	7	10	7	19	14
in den Übergangsformen (Erzählungen der Menschen, Götterrede u. s. w.)	2	1	6	1	8	2
in der Dichtererzählung	19	6 (7)[2]	7	1	26	7 (8)[2]
	30	14 (15)	23	9	53	23 (24)

Die Singularstellen haben also ihren Schwerpunkt in der Dichtererzählung, die Pluralstellen in der gewöhnlichen Menschenrede. Was besonders auffällt, ist, dass in der Odyssee, sowohl was den Singular, aber noch weit mehr was den Plural betrifft, die in der Dichtererzählung vorkommenden Stellen einen weit geringeren Prozentsatz der gesammten Stellen ausmachen als in der Ilias. Die Keren sind offenbar der epischen Erzählung des jüngeren Gedichtes weniger geläufig geworden als der des älteren, leben aber im Volksglauben fort.

Wir finden ferner, dass in der Odyssee die Pluralstellen in Verhältnis zu den Singularstellen weniger häufig sind als in der Ilias. Und wenn wir die letzteren Stellen für sich betrachten, so liegt das grössere Übergewicht der appellativen Bedeutung im jüngeren Gedichte klar zu Tage.

---

[1] Hier ist die Ker allerdings eher tierisch als persönlich gedacht.
[2] Wenn man Φ 548 mitzählt.

Die Tabelle sieht so aus:

	Ilias	Odyssee
Stellen, wo appellative Bedeutung anzunehmen ist........	10	12[1]
„ wo die Bedeutung schwankt	18	10
„ wo die persönliche Auffassung gesichert ist	2	1

Wir können also bei Homer betreffs der Persönlichkeit der Ker eine doppelte Entwicklung konstatieren. Einerseits wird die Persönlichkeit immer mehr ausgeprägt, doch nur in der Ilias — der in der Odyssee herrschenden Kunstauffassung gefielen offenbar die Kerengestalten nicht. Andrerseits aber verliert die Ker ihre persönliche Bedeutung und geht zum Metonymikon für "Tod" über — eine Entwicklung die bei anderen persönlichen Gottheiten wiederkehrt[2], und die in dem hier vorliegenden Falle wahrscheinlich schon in den älteren Partien unserer Ilias begonnen ist.

* * *

Die Ker nach Homer.

Bei *Hesiodos* bedeuten die Keren Erga 92 wohl appellativ "Tode", was eine Fortentwicklung des homerischen Gebrauches ist. Erga 418 nennt er die Menschen κηριτρεφεῖς, was wohl als "sterblich" zu deuten ist[3]. Man würde vermuten dass κηρι- reiner Dativ wäre und also das Wort "zum Tode (von der Geburt ab) bestimmt" bedeute. Aber die Analogie mit dem Homerischen κηρεσσιφόρητος und dem Hesychischen κηρίφατος macht es doch wenigstens möglich, mit Jane Harrison[4] und Crusius[5] den Dativ als kausativ aufzufassen; dann hätten wir hier eine neue Spur der

[1] λ 171, 398 sind hier mitgezählt. [2] Vgl. z. B. die Moira S. 149 f. und einige Metonymika (s. Cauer Grundfr.[2] 306 ff.). [3] Crusius, der dem Worte (Rosch. M. L. II 1, 1139 f. und 1162, 35 ff.) eine freundliche Bedeutung beimisst, findet, dass die Bedeutung "sterblich" schlecht in den Zusammenhang passe. Aber das Epitheton ist wahrscheinlich ganz wie das analoge βροτοί gebraucht, das ja in fast jedem denkbaren Zusammenhang vorkommt. [4] Prol. 184 f. Sie übersetzt jedoch "subject to fate". Wie Crusius denkt sie, dass die Ker hier nicht "wholly black" sei. [5] a. a. O. 1140. Er übersetzt "von der Ker ernährt."

Vorstellung, dass die Ker schon bei der Geburt des Menschen einzugreifen beginnt. Ehrlich[1] zieht die Deutung "mit der Ker zusammenlebend" (κηρὶ σύντροφοι) vor, was mir jedoch sprachlich weniger angemessen scheint. Das Wort kommt auch in einem von Mnaseas aufbewahrten Orakel vor[2]. Kadmos wird dort aufgefordert, nach den Herden des "durch die Ker erzeugten" Pelagon zu gehen. Auch dort erscheint mir die Bedeutung "sterblich" nicht unpassend. Jedoch ist es nicht ganz unmöglich, mit Jane Harrison[3] in dem Epitheton eine Beziehung auf das Rinderreichtum des Pelagon zu sehen (vgl. μοιρηγενής)[4]. Es lässt sich endlich denken, dass κηριτρεφής mit *Cornford*[5] als eine bittere Parodie des homerischen διοτρεφής zu fassen sei, was jedoch die Bedeutung "sterblich" nicht ausschliesst. — Die Theogonie macht die Ker 211 zur Tochter der Nyx; sie hat viele Brüder und Schwestern, auch solche, die nichts mit dem Tode zu schaffen haben; da aber die Ker zwischen dem Moros und dem Thanatos placiert ist, so hat sie wahrscheinlich als Göttin des Todes die Nyx zur Mutter bekommen. Ausserdem werden 217—222 als Töchter der Nyx genannt "die Moiren und Keren, Klotho, Lachesis, Atropos, welche den Sterblichen bei der Geburt Gutes und Böses geben und die Übertretungen der Götter und der Menschen strafen". Wenn diese Verse echt wären, so hätten wir hier einen interessanten Beleg der fortgesetzten Entwicklung der Keren: sie wären wie andere chthonische Mächte Hüterinnen des Rechtes geworden. Aber die Verse müssen unecht oder wenigstens verdorben sein: einerseits sind die Keren mit den Moiren verwechselt und zusammengeworfen, andrerseits kann Hesiodos unmöglich 211 die Ker und 217 aufs neue die Keren als Töchter der Nyx genannt haben. — In der *Aspis des Herakles* 156—159 ist die homerische Beschreibung Σ 535—538 abgeschrieben; ein Vers (160) ist beigefügt, der den schrecklichen Charak-

[1] S. o. S. 101[1]. [2] Schol. Eur. Phoin. 638, FHG III 157 (fr. 47).
[3] Sie ist jedoch gleichzeitig geneigt, die Ansicht Cornfords gutzuheissen.
[4] S. o. S. 85 f. [5] S. J. Harrison a. a. O. 184[4].

ter der Ker noch mehr hervorhebt. In einer anderen Kampfszene werden die Keren 248—257 dargestellt, und zwar auch dort als grausam und fürchterlich. Ein unhomerischer, aber vielleicht altertümlicher Zug ist der, dass sie das Blut der Männer trinken.

Auch sonst kommt in der nachhomerischen Literatur die Ker sowohl persönlich als appellativ vor. Bemerkenswert ist, dass sie dort oft andere böse Dinge als den Tod symbolisiert. Im *Homerischen Epigramm* IV 13 bedeutet sie "Schicksal". *Mimnermos* (II 5—7) und *Theognis* (767) kennen die zwei Keren des Alters und des Todes, Theognis ausserdem zwei Keren des Trunkes, den Durst und den Rausch (837 f.). In letzterem Falle ist das Wort offenbar appellativ gebraucht. *Aischylos*[1] spricht Ag. 206 von "der Ker nicht zu gehorchen". *Sophokles* nennt Phil. 42 eine Wunde, Trach. 454 die Schmach Ker. Ähnliches findet sich bei den Prosaikern. *Demokritos* nennt (Stob. Flor. I 40) Neid, Eifersucht und Feindschaft Keren. Die späteren Schriftsteller weisen viele gleichartige Stellen auf[2]. Einige von ihnen (wie *Theophrastos*[3] und die *Orphika*[4]) kennen Keren, welche die äusseren Dinge, z. B. die Saat, verderben.

Der homergläubige *Apollonios* kennt die Keren nur als Todesgöttinnen; so I 690, IV 1485 und besonders IV 1665, wo er sie "die Hunde des Hades" nennt, die durch den ganzen Luftraum herbeieilend die Menschen anfallen. Die Ker ist II 116, 258, 489, III 702 gewiss appellativ gebraucht, obgleich an den beiden erstgenannten Stellen eine persönliche Auffassung nicht ganz ausgeschlossen ist. — *Quintus Smyrnæus* endlich verwendet die Keren sowohl appellativ als persönlich. Im Singular ist der appellative Gebrauch entschieden gewöhnlicher als der persönliche (14

---

[1] Aischylos (Sieben 1060) und Euripides (Elektra 1252) nennen die Erinyen Keren. Vielleicht sind also die Keren eine allgemeine Bezeichnung der chthonischen — oder, vielleicht richtiger, schädlichen — Wesen geworden. Vgl. Aisch. Sieben 777 (wo die Sphinx Ker heisst).
[2] Rosch. M. L. II 1, 1155 f. [3] Caus. plant. V 10, 4. [4] Lith. 269.

bis 15 Stellen gegen 4 bis 7). Aber die Pluralstellen sind weit zahlreicher (54 bis 55) als die Singularstellen, und an 38 bis 39 von jenen Stellen herrscht die persönliche Auffassung vor. Allerdings ist es bemerkenswert, dass die appellative Bedeutung doch so oft im Plural vorkommt. Auch bei Quintus sind die Keren fast überall Todesgöttinen. Aber, wennschon ihr Wirken fast immer auf den Tod des Menschen hinzielt, setzt es doch oft nicht erst in der Todesstunde, sondern manchmal erheblich früher ein. Aus der einzigen Kampfszene, in der die Ker bei Homer mit allegorischen Gottheiten zusammen auftritt, ist bei Quintus eine ganze Reihe von Szenen entstanden, wo die Keren neben allegorischen, chthonischen und persönlichen Gottheiten im Kampfe teilnehmen. Ferner sind die Keren offenbar auf dem besten Wege, sich zu Schicksalsgöttinnen zu entwickeln. X 286 f. sagt Paris, dass ihn die unentrinnbaren Keren zu Helena geführt haben; dass er hier an seinen Tod denkt — er sucht eben Heilung für eine schwere Wunde — ist nicht sicher. Nach XIV 289 ff. können die Keren nicht nur Tod, sondern auch Sklaverei senden und eine Jungfrau der Hochzeit berauben. XIII 234 f. und XIV 296 wird gesagt, dass sie einem etwas zugesponnen haben; VII 289, XI 296 wird der Ausdruck ὑπὲρ Κῆρας (in negativen Sätzen) gebraucht — vgl. das homerische ὑπὲρ μόρον u. dgl.[1] Mit den homerischen Kerostasien zu vergleichen ist die Szene II 508 ff., wo zu Memnon eine finstere, zu Achill eine leuchtglänzende Ker herbeitritt. Hier ist wenigstens diese Ker nicht eine Todesgöttin, sondern eine Göttin des (guten) Schicksals.

* * *

Ursprüngliches Wesen der Keren.

Was sind also ihrem eigentlichen Wesen nach die Keren gewesen? Dass sie von vornherein konkrete, lebendige Wesen waren, können wir mit Zuversicht behaupten.

[1] S. u. S. 174 ff.

Ob man aber mit Rohde und Crusius die ursprünglichen Keren als Seelen oder sie mit Jane Harrison ganz allgemein als Geister, als "persönlich gedachte Bazillen" auffassen soll, ist eine schwer zu entscheidende Frage. Für jene Annahme spricht die nahe Verbindung der Ker mit dem Tode bei Homer. Dass dieser bisweilen — nicht "almost always" wie J. Harrison sagt[1] — von "der Ker (Π 687, λ 171, 398) oder den Keren (B 302, 834, Θ 70, I 411, Λ 332, M 326, [Φ 548], X 202, 210, ξ 207) des Todes" spricht, darf nicht als Beweis gelten, dass er von anderen Keren als denen des Todes eine halbbewusste Kunde bewahrt habe; der Ausdruck kann sehr wohl als eine poetische Umschreibung für "die totbringende Ker" oder etwas derartiges aufgefasst werden. Die Keren lauern auf die Menschen M 326 f. und entführen die Seelen der Toten B 302, ξ 207 f. ("nach dem Hades", heisst es dort ausdrücklich), was ja alles mit der volkstümlichen Auffassung der Seelen gut stimmt. Dazu kommt das Zeugnis der Kerostasia-Psychostasia. Die von Hesiodos (Aspis 251—256) bezeugte Blutgier der Keren stimmt mit den blutigen Opfern, die bei Homer den Toten dargebracht wurden (Ψ 175 ff., λ 34 f., ω 65 f.; auch die Opferung der Polyxena auf dem Grabhügel des Achilleus in den *Nosten* gehört hierher). Endlich wird ja allgemein die bei den attischen Anthesterien ausgesprochene Formel θύραζε κῆρες! auf die Seelen bezogen[2]. Dagegen finden sich alle sicheren Zeugnisse von Keren, die nicht mit dem Tode zu schaffen haben, sondern anderes Unheil bringen, erst in der nachhesiodeischen Literatur. Allerdings kann z. B. die Vorstellung, dass die Keren die Saat verderben, obgleich spät bezeugt, doch, wie auch Crusius zugibt[3], alt (wenigstens älter als Stesichoros) sein. Damit ist aber der nicht-seelische Charakter der Keren mit nichten bewiesen, denn erzürnte Verstorbene konnten dem Volksglauben zufolge Misswachs senden[4]. Es kann also

---

[1] Prol. 175. [2] Rohde Ps.[2] I 239, J. Harrison Prol. 35 f. [3] Rosch. M. L. II 1, 1145. [4] Rosch. M. L. I 2, 2477 ff. (Art. Heros), Paus. VI 11, 6 ff.

behauptet werden, dass die uns vorliegende Überlieferung mehr für den seelischen als für irgend einen anderen Ursprung der Keren spricht, und dass sie ganz gewiss wenigstens teilweise mit den Seelen identisch gewesen sind.

2. Die Harpyien.

Die Harpyien Winddämonen.

Von den Harpyien hören wir in der Ilias nur Π 150, vgl. Τ 400, dass die Harpyie Podarge dem Zephyros die beiden unsterblichen Rosse des Achilleus geboren hat[1]. In der Odyssee wird an ein paar — offenbar dem Volksglauben oder der Sage angehörigen — Stellen erwähnt, dass sie Menschen aus dem Kreise der Lebenden entrücken: α ˹241˺, ξ ˹371˺, υ ‹77›. Ganz dieselbe Funktion wird an der letztgenannten Stelle den — weiblich gedachten — Sturmwinden (θύελλαι) zugeschrieben, υ ˹63˺, ‹66›[2]. Auch der Name der Harpyien ("die wegraffenden") charakterisiert sie als Winde. Es ist wohl allem Zweifel enthoben, dass nicht nur der Vater, sondern auch die Mutter der Rosse Achills ein Wind gewesen ist, denn Wind und Ross gehören nach altem Glauben zusammen[3].

Aber die Harpyien sind nicht ausreichend charakterisiert, wenn wir sie schlechthin als Winddämonen auffassen. Wenn die Harpyie im Π als rossgestaltig gedacht werden muss, so mag man sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass bei den Alten das Ross offenbar chthonische Bedeutung hatte[4]. Pferde (und Hunde) werden Ψ 171 ff.

---

[1] Podargos, -e war offenbar ein gebräuchlicher Pferdename, siehe Θ 185, Ψ 295 und Pape, Wörterbuch der griech. Eigennamen. [2] Vgl. Z ˹346˺. Über die Zeichen s. S. III. [3] Gruppe Gr. M. II 838 f., Roscher, Hermes der Windgott 74^{272}. [4] In diesem Zusammenhang sind auch Ἀΐδης κλυτόπωλος (*Stengel*, Arch. Rel.-wiss. 8, 1905, 203 ff.; dagegen J. Harrison, Class. Rev. XXII, 1908, 14 f.) und Poseidon Hippios, gewiss ein alter Erdgott (s. z. B. Gruppe Gr. M. II 1140 f., Kretschmer, Glotta I 27 f., *Hoffmann*, Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 84, 4 b, 8 ff.), zu beobachten. Über die Demeter und die Erinys s. u. S. 137 f. Hekate heisst — unter anderem — pferdegestaltig bei Porph. de abst. IV 16, ἱπποκύων im grossen Pariser Papyrus v. 2614, pferdeköpfig bei Orph. Arg. 978, Joh. Lyd. de mens III 4 und Hy. mag. in Dian. 24 (Roscher, Kynanthr. $43^{117-118}$, 61).

— aber, bezeichnender Weise, nicht ω 65 ff. — dem Toten geopfert[1]. Pferde oder wenigstens Pferdeprotomen kommen an vielen Grabdenkmälern vor. Die am nächsten liegende Erklärung, dass man dem Ritter sein Streitross und seinen Jagdhund im Grabe mitgeben wollte, kann kaum, was die ursprüngliche Bedeutung betrifft, stichhaltig sein; der Held kämpft nicht zu Pferde und das Bild eines Rosses kommt auch an weiblichen Gräbern vor. Noch weniger können die Pferde-(und Hunde-[2])Bilder ursprünglich rein genrehaft gewesen sein[3]. Weit wahrscheinlicher ist, dass das Pferd hier eine chthonische oder, wenn man lieber will, seelische Bedeutung hat. *Furtwängler*[4], Stengel[5], Rohde[6], *Loeschke*[7] u. a. sind sich darüber einig. Entweder ist der Heros selbst pferdegestaltig gedacht, oder man hat ihm das Ross beigegeben, damit er sich frei in der Luft bewege. Dass die Seelen in den Winden herumfahren, ist bekanntlich ein alter und weitverbreiteter Volksglaube, der offenbar schon zur Zeit Homers geherrscht hat; er lässt ja Π 856 = X 362 Seelen "fliegen" und ω 9 nach dem Hades "schwirrend hinweg fahren". Da nun das Pferd von allen Haustieren jenes war, welches sich am leichtesten mit den Winden an Schnelligkeit messen konnte, lag es ja dem primitiven Menschen sehr nahe, sich die im Winde fliegende Seele entweder in Gestalt eines Pferdes oder von einem solchen getragen zu denken.

Die Harpyienentrückung.

Man ist also, scheint es, berechtigt, mit Rohde[8] in den Harpyien Seelen, die in den Winden fahren, zu sehen. Dass sie Menschen entraffen, wäre dann eine Äusserung derselben Begier der Toten, die Lebenden mit sich fortzureissen, wovon schon betreffs der Keren die Rede gewesen ist[9]. Rohde ist der Ansicht[10], dass nach einem alten, noch

---

[1] Vgl. Stengel, Arch. Rel.-wiss. 8, 208 f., der auch von späteren Pferdeopfern für die Toten erzählt (S. 207). [2] Auch der Hund ist ja ein chthonisches Tier gewesen (S. 103[2]). [3] Heiberg, Attiske Gravmæler 46, 52, findet diese Erklärung in den meisten Fällen ausreichend. [4] Ath. Mitt. 7 (1882), 160 ff. [5] Hermes 35 (1900), 635[1]. [6] Ps.[2] I 241[3]. [7] S. *Hackl.* im Jahrb. arch. Inst. 22 (1907), 88 f. [8] Rhein. Mus. 50 (1895), 1 ff. [9] S. o. S. 114 [10] Ps.[2] I 71 ff.

bei Homer hervortretenden Glauben die Harpyien den Menschen lebendig mit Leib und Seele in das Totenreich entrafften. Freilich ist dies nicht dadurch bewiesen, dass Telemachos α 234 f. den Ausdruck: "die Götter haben ihn (den Odysseus) verschwinden lassen" — was dann dem (gewöhnlichen) Tode entgegengestellt wird — in ganz derselben Bedeutung gebraucht, als wenn er 241 sagt, dass ihn die Harpyien fortgerissen haben (vgl. 242). Denn der Dichter hatte, als er dem Telemachos jenen Ausdruck in den Mund legte, einen Hintergedanken — er wusste ja selbst, dass Odysseus noch lebte. Aber die Stelle υ 63 ff. und besonders die dort erzählte Sage von den Töchtern des Pandareos ist für die Richtigkeit der Rohdeschen Hypothese entscheidend. Daraus ist nun eine weitere Folgerung zu ziehen. Was die Harpyienentrückung von dem gewöhnlichen Tode unterscheidet, das ist vor allem, dass der Entrückte nicht begraben werden konnte; dies wird auch α 239 = ξ 369 [1] bestimmt hervorgehoben. Wenn nun das Begräbnis, sowie der am Grabe ausgeübte Totenkultus den Zweck hatte, die Lebenden vom Heimsuchen durch die Toten zu befreien [2] — entweder so, dass man es den Toten unmöglich machte wiederzukehren, oder so, dass ihnen jeder Grund zu zürnen benommen wurde [3] — so folgt daraus, dass der von den Harpyien Entrissene ursprünglich für die Lebenden als gefährlich gegolten haben muss. Bei Homer ist allerdings dieser Glaube, wie zu erwarten stand, verblichen. Sowohl Telemachos als Eumaios (im ξ) fassen das Begräbnis als eine Ehrenbezeugung auf. Doch ist wohl aus Ψ 71—74 zu schliessen, dass einer noch bei Homer zu spürenden Vorstellung zufolge der Unbegrabene keine Ruhe im Hades fand, sondern unstet herumirren musste.

Harpyien und Götter.

Rohde hebt weiter hervor, dass in der Odyssee die Harpyien durchgängig als Dienerinnen der Götter — oder

[1] Der Vers fehlt in den ältesten Handschriften. [2] Wie ja die meisten Religionsforscher denken. Ed. Meyer ist allerdings anderer Ansicht (G. Alt. I² 1, 116 f.). [3] So Sörensen, Festskr. till Ussing 239 f.

nur des Zeus — tätig sind. Doch muss hinzugefügt werden, dass dies nirgends direkt gesagt, sondern überall nur in schwebenden Wendungen angedeutet wird: α 234—241 ist der Satz: “die Harpyien entrafften den Odysseus“ dem vorangehenden: “die Götter haben ihn verschwinden lassen“ nicht untergeordnet, sondern ist ein anders geformter Ausdruck desselben Faktums; ξ 366—371 sagt Eumaios: “Odysseus war allen Göttern verhasst, darum haben sie ihn nicht vor Troja fallen lassen u. s. w., nun haben ihn aber die Harpyien entrafft“; υ 73 ff. geht Aphrodite zu Zeus, “der alles, sowohl das Schicksal als das Nicht-Schicksal der Menschen kennt“, um die Hochzeit der Pandareostöchter auszuwirken; aber während sie dies tut, entrücken die Harpyien die Mädchen. Die Odyssee will stets alle Ereignisse als nach dem Willen der (olympischen) Götter geschehend darstellen; wenn sie ihnen jedoch nicht mehr bestimmt die Harpyien unterzuordnen wagt, muss dies daraus erklärt werden, dass diese im Volksglauben als selbständig wirkende Geister galten.

Die Töchter des Pandareos.

Eine wichtige Rolle spielen die Harpyien nirgends in der epischen Handlung der Odyssee, wohl aber in der υ 66 ff. eingelegten Sage von den Töchtern des Pandareos. Die Götter hatten, wird dort erzählt, deren Eltern getötet, doch wurden sie von den grössten olympischen Göttinnen (Aphrodite, Here, Artemis, Athene) gepflegt; unter den oben genannten Umständen entrafften sie später die Harpyien und übergaben sie den Erinyen, damit sie diesen dienen sollten. In den Scholien z. St. und bei anderen späteren Schriftstellern sind uns noch einige charakteristische Züge aus dieser eigentümlichen Sage bewahrt; Pandareos hatte nach fast einstimmiger Überlieferung den in einem Temenos des Zeus auf Kreta befindlichen Hund dieses Gottes geraubt; nachdem Zeus später ihn und seine Gattin getötet hatte, liess er nicht nur die Töchter von den Harpyien entrücken, sondern sandte ihnen überdies — offenbar als eine dem Verbrechen des Vaters angepasste Strafe

— eine Krankheit, die "Hund" (κύων) genannt wurde. Was mit dieser Krankheit gemeint ist, hat W. H. Roscher[1] entdeckt; es ist ohne allen Zweifel von der Kynanthropie die Rede, einem furchtbaren melancholischen Irrsinn religiöser Art; die davon Befallenen pflegten sich völlig wie Hunde zu benehmen und streiften nachts in der Nähe von Gräbern umher. Dies Benehmen ist gewiss mit Roscher so zu erklären, dass die Kranken in ihrer eigenen Vorstellung wirklich Hunde waren[2]. Nun werden die Harpyien bei Apollonios Rhodios II 289 "Hunde des Zeus" genannt, wie auch sowohl die Keren[3] als die Erinyen[4] Hunde oder wenigstens hundäugig heissen. Wenn also in der Odyssee erzählt wird, dass die Pandareostöchter Dienerinnen der Erinyen wurden, und in den Scholien, dass sie von der Hundekrankheit befallen wurden, so sind dies offenbar nur zwei Versionen desselben mythischen Faktums: dass die Mädchen, von den Harpyien entrafft, selbst Unterweltsdämonen und zwar wahrscheinlich Harpyien wurden. Eine andere Version der Sage liegt τ 518 ff. vor. Wir finden dort eine Tochter des Pandareos in eine Nachtigall verwandelt; man vergleiche die vogelgestaltigen Harpyien. — Die Vermutung Roschers[5], dass υ 63 ff. eigentlich auch Penelope gewünscht habe, eine Unterweltsdämonin zu wer-

---

[1] Kynanthr. und Die Hundekrankheit der Pandareostöchter etc. im Rhein. Mus. 53 (1898), 169 ff. [2] Tierische Krankheiten, die der Kynanthropie ähneln, lassen sich nicht nur aus dem Altertum (Proitiden, Mänaden) sondern auch aus dem Mittelalter und — bei weniger kultivierten Völkern — aus der Neuzeit nachweisen. Es scheint, als wären besonders Weiber (wie die Pandareostöchter!) diesen Krankheiten ausgesetzt. Das Tier, in das sie sich verwandelt wähnen, ist oft der Gottheit, die sie verehren, heilig (Roscher Kynanthr. 13—19; *Frazer*, Kommentar zu Pausanias V 381 ff.) — Ed. Meyer bemerkt (G. Alt. I² 2, 72), dass in Ägypten Hund- und Wolfsgötter die Toten (wie die Lebenden) schützen, und erkennt darin "die uralte Vorstellung, dass der Geist des Menschen nach dem Tode zu den Göttern eingeht, in deren Schutz er auf Erden gelebt hat und selbst die Gestalt der Tiere annimmt, in denen sie sich den Menschen offenbaren". [3] S. o. S. 103. [4] Eur. El. 1252, Lucan. Phars. VI 733; vgl. Eur. Or. 260. [5] Kynanthr. 67.

den, um sich so an den Freiern rächen zu können, ist kühn, aber sehr ansprechend.

Lokaler Ursprung der Harpyien-Vorstellung.

Es ist allem Anschein nach ein kretischer Mythus, den wir hier vor uns haben. Pandareos stammte nach Pausanias[1] aus dem kretischen Miletos, und der Hund des Zeus ward auf Kreta gestohlen. Auch die Harpyien, "die Hunde des Zeus", sind auf Kreta heimisch (so in den Naupaktia[2], bei Pherekydes[2] und bei Ap. Rh. II 298 f.). Es drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, dass der Mythus aus einem kretischen Zeuskulte stamme — die Harpyien, welche Sturmdämonen sind, und der Sturmgott Zeus vertragen sich ja nicht schlecht. Ja, es scheint mir sogar nicht unmöglich, dass die Harpyien überhaupt von Kreta aus in die Odyssee gekommen sind: ξ 371 werden sie erwähnt, gleich nachdem Odysseus eine erfundene Geschichte erzählt hat, in der er auf Kreta geboren zu sein (199 ff.) und unweit dieser Insel durch Zeus' Eingreifen Schiffbruch gelitten zu haben (300 ff.) vorgibt; unmittelbar nachher (382 ff.) erzählt Eumaios von einem Manne, der den Odysseus auf Kreta gesehen haben soll; α 241 kann aus ξ entlehnt sein, da wohl das ganze α mit *Kirchhoff*[3] als jung aufzufassen ist. Andrerseits werden freilich in den betreffenden Abschnitten von α und ξ mehrere Ortschaften im jonischen Meere erwähnt, die sich entweder unter oder nahe bei den Strophaden befanden, wo ja die Harpyien später lokalisiert waren (Verg. Aen. III 210 ff., vgl. Hesiodos fr. Rz. 81—83, Ap. Rh. II 285 ff.)[4]. Aber in das Westmeer können sehr wohl erst die jonischen Schif-

[1] X 30, 2. [2] Schol. Ap. Rh. II 299. [3] Die homerische Odyssee[2] 238 ff. [4] Die Taphier α 181 stammen wohl von der Insel Taphos, welche nach dem Schol. Ap. Rh. I 747 eine der Echinaden war, die ihrerseits nach Apdr. I 9, 21, 7, mit den Strophaden identisch waren. Das α 246, ξ 335 erwähnte Dulichion war entweder (nach Strabon X 458) mit Dolicha, einer der Echinaden, oder aber (nach Hellanikos bei Strabon X 456) mit Kephallenia identisch, die ja von den Strophaden nicht weit entfernt war; nach Kephallenia scheinen nach Hes. fr. 81 (Schol. Ap. Rh. II 297) die Boreaden auf ihrer Verfolgung der Harpyien gekommen zu sein.

fer die Harpyiensagen gebracht haben. Mit Kreta standen die Jonier natürlich weit früher in Verbindung. Der Pandareosmythus spielt teilweise in Kleinasien, in der Nähe vom Berge Sipylos, und ist den Joniern bekannt gewesen.

Nach der oben erwähnten Erzählung des Odysseus sei er von Kreta aus nach Ägypten gefahren, wo er dann sieben Jahre verweilt habe (ξ 245 ff.). Kreta ist durch ihre Lage mehr als fast alle andere griechische Landschaften dazu geeignet, ägyptische Kultureinflüsse aufzunehmen. Nun scheinen eben die Harpyien zu einem bekannten ägyptischen Kunsttypus in Beziehung zu stehen. Sie werden ja gewöhnlich als menschenköpfige Vögel gedacht. Durch diese Gestalt werden sie, wie man aus mehreren analogen Fällen schliessen darf, als Seelenvögel charakterisiert. Nun ist der menschenköpfige Vogel in der ägyptischen Kunst sehr geläufig, und zwar dient er ausschliesslich zur bildlichen Darstellung der menschlichen Seele[1].

* * *

Der Phineusmythus.

Die vogelgestaltigen Harpyien spielen bekanntlich in dem bei Homer nicht erwähnten, aber von Hesiodos ab weitberühmten Phineus-mythus[2] eine grosse Rolle. Es ist dann bemerkenswert, dass Phineus genealogisch mit in Ägypten lokalisierten Sagengestalten verknüpft ist. Sein Vater ist nach Hellanikos[3], Apollonios Rhodios[4] und anderen[5] Agenor, der Enkel des Epaphos[6], den Io in Ägypten gebar[7]. Nach anderen alten Gewährsmännern[8] ist Phi-

---

[1] Weicker, Seelenvogel 85 ff. Vielleicht stammt auch die Beziehung der Harpyien zum Hunde (und zum Wolfe) aus Ägypten; vgl. o. S. 119[2].
[2] Rosch. M. L. III 2, 2357 ff. (*Jessen*), *Hiller von Gærtringen*, De Græcorum fabulis ad Thraces pertinentibus 56 ff. [3] Schol. Ap. Rh. II 178. [4] II 178 und öfters. [5] Schol. Eur. Phoin. 217, Servius zu Verg. Aen. III 209, Hyginus fab. 19. [6] Seine Mutter war nach Schol. A 42, Schol. Eur. Phoin. 158, Apdr. II 1, 4, 2 Libye, die nach Apdr. II 1, 4, 1, vgl. Pind. Pyth. IV 14, Aisch. Hiket. 315 ff. Tochter des Epaphos war. [7] Aisch. Prom. 851 f. [8] Hesiodos, Antimachos, Pherekydes, Asklepiades (Schol. Ap. Rh. II 178).

neus Enkel des Agenor und Sohn des Phoinix und der Kassiepeia, der Tochter des Arabos, er wird also in den Nachbarländern Ägyptens lokalisiert. Ein anderer Phineus, den manche[1] doch für ursprünglich identisch mit dem ersteren hielten, ist von Belos, dem Vater des Aigyptos[2], geboren[3]. Es ist wohl auch kein reiner Zufall, wenn zwei Danaiden — die ja aus Ägypten stammen — wie die Gattin des Phineus[4] Kleopatra heissen[5], und wenn die Namen der Söhne des Phineus und der Kleopatra, Pandion und Plexippos (s. u.), auch zwei Aigyptiden beigelegt werden[6]. Ausserdem heisst eine Danaide Kelaino[7] wie die Anführerin der Harpyien bei Vergilius Aen. III 211. Ist es endlich ein reiner Zufall, wenn Sophokles in einem seiner nach dem Phineus benannten Dramen ihn als νεκρὸς τάριχος εἰσορᾶν Αἰγύπτιος beschreibt (fr. 641 Df.)?

Ob der Phineus-mythus einmal auf Kreta bekannt war, wissen wir nicht. Dass eine kretische Königin, die Gattin des Deukalion und Mutter des Idomeneus, Kleopatra geheissen haben soll[8], beweist ja an sich nichts. Aber auch andere, wenngleich fast verwischte, Züge des Phineusmythus scheinen auf Kreta hinzuweisen. Wenn wir von einem arkadischen Phineus hören, dem Sohne von Lykaon[9], der ja in einen Wolf verwandelt wurde[10], können wir nicht umhin, uns daran zu erinnern, dass die Kynanthropie, von der die kretischen Pandareostöchter betroffen wurden, auch Lykanthropie hiess, und dass die von dieser Krankheit Besessenen sich auch in Wölfe verwandelt zu sein wähnten[11]. Lykaon ist wie die Pandareostöchter in der

---

[1] S. Schol. Ap. Rh. II 178. [2] Aisch. Hiket. 319—323, Schol. A 42, Apdr. II 1, 4, 3. [3] Euripides nach Apdr. a. a. O. [4] Schol. Soph. Ant. 980, Apdr. III 15, 3. [5] Apdr. II 1, 5, 4 und 7; Hyg. fab. 170. Wie Idaia, die zweite Gemahlin des Phineus (Schol. Soph. Ant. 980, Schol. Ap. Rh. I 211, Diod. IV 43, 4, Apdr. III 15, 3) heisst eine andere Danaide bei Hygin. [6] Pandion Apdr. II 1, 5, 9, Plexippos Hyg. fab. 170 (zwei). [7] Apdr. a. a. O. [8] Tzetz. Lykophr. 431. [9] Apdr. III 8, 1, 2 f. [10] Paus. VIII 2 (Rosch. M. L. II 2, 2169 ff.). [11] Roscher, Kynanthr. 10 ff.

Sage mit Zeus verbunden. Wenn ferner nach einigen[1] der Frevel der Söhne des Lykaon die Deukalionische Flut hervorgerufen haben soll, so ist es doch vielleicht mehr als Zufall, dass Deukalion, der Gatte der Kleopatra, ein Kreter war. — Allerdings ist es wahrscheinlicher, dass die ägyptischen Züge der Phineussage nicht über Kreta, sondern etwa über Argos nach Hellas vermittelt worden sind. Dass Argolis — vielleicht durch Vermittlung von Rhodos — zu Ägypten alte Beziehungen gehabt hat, macht die Danaossage wahrscheinlich[2]. Der zweite Phineus tritt bekanntlich in der argolischen Perseussage auf.

Dass unser Phineus mit dem arkadischen identisch war, ist aus mehreren Gründen wahrscheinlich[3]. Lykaon, der Vater des letzteren, tötet seine Kinder, wie es vielleicht laut einer Sagenversion auch der erstere Phineus getan hat (siehe unten). Dieser wird von römischen Gelehrten[4] ausdrücklich in Arkadien lokalisiert, und zwar scheint er in der Nähe von den stymphalischen Vögeln gewohnt zu haben. Diese mythischen, menschenfeindlichen Vögel sind den Harpyien nicht unähnlich. Sie werden von Herakles getötet, der auch am Argonautenzuge teilnimmt und einigen zufolge[5] im Phineusmythus eine Rolle spielt. Die Argonauten haben auf ihrer Pontosfahrt mit Vögeln zu schaffen[6], die offenbar mit den Stymphaliden identisch sind; Phineus erwähnt sie in seinen Vorschriften über die Fahrt[7]. Es findet sich überdies ein allerdings nicht ganz unverdächtiges Zeugnis für die einstige Lokalisierung der Harpyien im Peloponnes: die eine der den Phineus quälenden Harpyien soll einem peloponnesischen Flusse Tigres den neuen Namen Harpys gegeben haben[8].

---

[1] Apdr. III 8, 2, 1 (befanden sich vielleicht unter diesen ἔνιοι die III 8, 1. 1 zitierten Hesiodos und Akusilaos?). [2] *H. D. Müller*, Mythologie der griechischen Stämme I 52 f. [3] Rosch. M. L. III 2, 2372. [4] Servius zu Aen. III 209 u. a. Vgl. Hiller v. Gærtringen a. a. O. 67 ff. [5] Schol. Ap. Rh. II 207 (nach Dionysios Skytobrachion), Diod. IV 44, 3. [6] Ap. Rh. II 1035 ff. [7] Ap. Rh. II 384 ff. [8] Apdr. I 9, 21, 6.

Später muss die Phineussage in Attika bekannt gewesen sein. Die erste Gemahlin des Phineus, Kleopatra, ist Tochter der Oreithyia und des Boreas, von deren Verbindung ein attischer Mythus handelt[1]. Auf der bekannten Phineusschale in Würzburg[2] heisst sie nicht Kleopatra, sondern Erichtho, offenbar Kurzname von Erichthonia, was an Erichthonios, Erechtheus und dessen Tochter (die Schwester der Oreithyia) Chthonia[3] erinnert. Die Söhne des Phineus können ja ihre, wahrscheinlich attischen, Namen Pandion und Plexippos[4] — sie werden allerdings auch anders benannt[5] — wie Usener glaubt[6], von einem athenischen Tragiker erhalten haben. Aber offenbar hätte man ihnen nicht aus der Pandionsage geholte Namen — man vergleiche Pandion und Plexippos mit dem attischen Pandion und seiner Gemahlin Zeuxippe[7] — gegeben, wenn diese Sage nicht vorher mit dem Phineusmythus in Verbindung gebracht worden wäre. Auch andere Ähnlichkeiten finden sich. Wie Prokne ihren Sohn Itys tötet, so blendet in einer Sagenversion Kleopatra selbst ihre Söhne[8]. Auch die Vervandlung in Vögel ist vielleicht, wie wir sehen werden, in der Phineussage zu spüren (als eine Verwandlung in vogelgestaltige Harpyien).

Den späteren Hellenen — etwa von Hesiodos ab[9] — galt Phineus als König in Thrakien. Wie er dorthin gekommen ist, können wir vielleicht erraten. Thukydides[10] hebt hervor, dass Tereus, der Gemahl der Pandiontochter

---

[1] Soph. Ant. 966 ff. mit Schol. zu 980, Apdr. III 15, 2 f. [2] S. *Boehlau* Ath. Mitt. 25 (1900), 42 ff. [3] Apdr. III 15, 1, 1 f. [4] Schol. Soph. Ant. 971, 980, Apdr. III 15, 3. [5] S. 1) Soph. fragm. 633 Df., Schol. Ap. Rh. II 140, 178, 238, 2) und 3) Schol. Soph. Ant. 971, 980, 4) Anth. Pal. III 4. [6] Göttern. 63[21]. [7] Apdr. III 14, 8, 1. [8] Schol. Soph. Ant. 980. Allerdings scheint Sophokles selbst die Blendung der Stiefmutter zuzuschreiben (V. 973; vgl. Schol. Ap. Rh. II 178). [9] Wie vielleicht, aber nicht sicher aus fr. 170 Rz. zu schliessen ist. Vielleicht hängt es mit dieser Lokalisierung zusammen, dass die Harpyien Theog. 266 f. Töchter der — wahrscheinlich samothrakischen — Elektra (Rosch. M. L. I 1, 1234 f., II 1, 324) sind. [10] II 29, 3.

Prokne, der wie Phineus seine Gemahlin betrog, wohl über die Thraker, nicht aber über die nördlichen, sondern über die daulischen herrschte. Wenn nun auch der Phineusmythus mit der Pandionsage in Verbindung gestanden hat, so kann Phineus wie Tereus in den Sagen der mittelgriechischen Thraker[1] vorgekommen und wie dieser später unter die nördlichen Thraker versetzt worden sein. —

Bei Apollonios Rhodios[2] strafen die Harpyien den Phineus, weil er die Orakel der Götter wider deren Willen den Menschen geoffenbart hatte. Dieser Grund musste dem Apollonios sehr einleuchtend sein, der selbst vor frommen Geheimnissen eine so grosse Scheu hatte[3]. Wohl gibt schon Hesiodos[4] einen ähnlichen — aber gar nicht identischen — Grund an. Aber dieser Fehler steht ja mit der Strafe in gar keinem Zusammenhang. In anderen Quellen ist auch die Bestrafung ganz anders und weit mehr realistisch motiviert: Phineus habe seine erste Gemahlin verstossen[5] und sich an deren Kindern vergriffen (oder sie der Rache der Stiefmutter ausgeliefert). Seine erste Gemahlin war Tochter des Boreas. Darum sei er entweder von Boreas selbst[6] oder von den Boreaden[7] bestraft worden. Während bei Apollonios Rhodios die Boreaden die Harpyien verfolgen, so übt also in dieser Sagenversion der Windgott (bzw. seine Söhne) dieselbe Funktion wie sonst die weiblichen Sturmdämonen aus. Man hat mit gutem

---

[1] Über diese s. Otfr. Müller, Orchomenos 379 ff., Hiller v. Gærtringen a. a. O. 3 ff., 50 ff. — Ares, den diese Thraker verehrten (Welcker Gr. G. 414 f., *Voigt*, Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena, Leipz. Stud. IV, 1881, 232 ff.), ist auch in die Phineussage verwickelt: Soph. Ant. 970 f. Vgl. die von den mythischen Vögeln bewohnte Aresinsel in Pontos (Ap. Rh. II 1033 ff.). [2] II 178 ff. [3] S. z. B. I 915 ff. [4] fr. 170 Rz. Dagegen lässt Hesiodos fr. 78 Rz Phineus geblendet werden — von Helios fügen andere zu (Schol. Ap. Rh. II 178) — weil er einen langen Leben dem Augenlicht vorgezogen habe. [5] Schol. Soph. Ant. 981 (nach einigen — nach anderen soll sie gestorben sein). [6] Diod. IV 44, 4, Apdr. I 9, 21, 2. [7] Orph. Arg. 674 ff.

Grunde vermutet, dass die Feindschaft der Boreaden und der Harpyien aus einem anderen Mythus stamme, einem Naturmythus, in dem die Vertreter des lichten Nordwindes den Harpyien als Repräsentanten des finsteren verderblichen Südwindes entgegengestellt waren[1]. Also wurde wohl Phineus ursprünglich von den Winddämonen wegen seines Vergehens gegen die Kinder bestraft. Was hat er denn diesen getan? Darüber schwanken die Quellen. Er soll sie entweder geblendet[2] oder in ein Grabgewölbe eingesperrt[3] oder ausgesetzt haben[4], oder er hat sie ausgeliefert[5], um getötet zu werden. Die letzte Angabe stammt aus den Tragodumena des Asklepiades Tragilensis, eines Schülers des Isokrates, also wohl in letzter Linie aus einer attische Tragödie. Dass die Kinder endlich umgebracht wurden, kann auch Sophokles Antig. 966 ff. vorausgesetzt haben, denn der Chor gedenkt ihrer, während er die Antigone zum Tode in der Felsenhöhle gehen sieht. Wenn sie auch nach anderen (späteren) Schriftstellern gerettet wurden[6], so weiss die Sage eigentlich gar nichts Bestimmtes von ihnen zu erzählen; nicht einmal über ihre Namen ist man einig geworden; es ist nur ihr düsteres Los, das in der Überlieferung festgegründet ist. Die Kinder sind also nach einer alten Sagenversion getötet worden. Sie waren, als sie starben, "unreif" (ἄωροι) und unverheiratet (ἄγαμοι)[7], und sie erlitten einen gewaltsamen Tod (waren also βιαιοθάνατοι). Nun waren es eben solche, die nicht im Grabe Ruhe finden konnten, sondern in den Winden herumschweifend,

---

[1] Rosch. M. L. I 1, 801 f.; III 2, 2373. Die beflügelten Dämonen auf einer in Naukratis gefundenen Vase (jetzt in British Museum; s. Studniczka, Kyrene 18, J. Harrison Prol. 180) sind als Boreaden und Harpyien aufgefasst worden, was jedoch Crusius bestreitet (Rosch. M. L. II 1, 1151). [2] Diod. IV 44, 4, Apdr. III 15, 3, vgl. Soph. Ant. 968 ff. [3] Diod. IV 43, 3. [4] Schol. Ap. Rh. II 207. [5] Asklep. fr. 3 (FHG III 302) = Schol. μ 69, vgl. Eustath. Odyss. 1712, 13 ff.. [6] Diod. IV 44, 2 ff. [7] Dies ist wohl auch Soph. Ant. 980 gemeint; der Ausdruck ἀνύμφευτος γονά wird im Scholion z. St. alternativ so erklärt.

die Lebenden und besonders ihre Schädiger zu quälen pflegten[1], und es ist sehr wahrscheinlich, dass sich Seelen dieser Art unter den Harpyien befanden. Diese entrückten ja die unverheirateten Töchter des Pandareos, und auch in einer auf römischen Boden gefundenen Inschrift (aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert)[2], und auf dem lykischen Harpyienmonumente[3] treten sie als Räuberinnen von Kindern auf. Es war aber der primitiven Logik ein naheliegender Gedanke, dass die Entraffenden und die Entrafften derselben Art sein mussten[4]. Man hat wohl auch nicht ohne Grund in einer Sagenversion den Phineiden eine chthonische Mutter (die Erichtho, vgl. oben) gegeben und sie mit der Pandionsage, in der eine Verwandlung in Vögel vorkommt, in Verbindung gebracht. Bemerkenswert ist ferner, dass die Söhne des Phineus, wie sehr ihre Namen wechseln mögen, doch stets zwei an der Zahl sind. Zwei sind auch die Harpyien bei Hesiodos[5], Apollodor[6] und auf mehreren Bildwerken, wohl auch bei Apollonios, da ja die Boreaden zwei sind; eine andere bestimmte Zahl wird m. W. nirgends gegeben. Es ist also eine sehr naheliegende Vermutung, dass die Harpyien eigentlich mit den getöteten Kindern identisch waren. Wir hören auch wirklich von dem Alexandriner Palaiphatos, der die Sage euhemeristisch umdeutet[7], und von Tzetzes[8], dass man zwei Kinder, aber allerdings zwei Töchter, des Phineus (Eraseia und Pyria oder Harpyreia) mit den Harpyien identifizierte.

* * *

[1] S. Rohde Ps.[2] I 264[1], 327 f., II 392[2], 411 ff. [2] *Kaibel*, Epigr. gr. 1046, 13 f. [3] Jetzt im British Museum. Dass die dort dargestellten Menschenvögel Harpyien sind, wird von einigen verneint; s. Weicker, Seelenvogel 32[3]. Vgl. ferner die Knaben entraffende Gorgo-Harpyia auf dem Vasenbilde des Berliner Museums nr 2157 (Rosch. M. L. I 2, 1847). [4] Vgl. z. B. die Gello, Rohde Ps.[2] II 412. [5] Theog. 267. [6] I 9, 21, 6 f. [7] Incred. 23, 2. [8] Lykophr. 167.

Die Harpyien nach Homer.

Nach dieser langen Digression gehe ich dazu über, das Auftreten der Harpyien in der nachhomerischen Literatur in Kürze zu besprechen. *Hesiodos* (Theog. 265—269) fasst sie wohl nicht direkt als Winddämonen auf, er lässt sie aber "mit schnellen Flügeln den Lüften der Winde und den Vögeln folgen"; sie sind Schwestern der Iris, der Windbringerin[1]. Irgend ein chthonisches Element ist in der Beschreibung nicht zu spüren. Sie werden unter der Nachkommenschaft der Meeresgottheiten aufgezählt; unmittelbar nach ihnen bespricht jedoch Hesiodos die chthonischen Graien und Gorgonen.

Wenn *Apollonios Rhodios* II 286—300 die Iris sie von den Boreaden retten lässt, so hat er wahrscheinlich daran gedacht, dass diese Göttin sowohl die Botin des Zeus als (nach der Theogonie) die Schwester der Harpyien ist. Ihm folgen ihrerseits die Römer[2]. Hesiodos selbst aber lässt statt der Iris den Hermes eingreifen (fr. 82 Rz.)[3]; diese ältere Version stimmt weit besser mit der wahrscheinlichen Grundbedeutung der Harpyien: der Seelenführer muss selbstverständlich mit den Seelendämonen zu schaffen haben.

Was die Gestalt der Harpyien betrifft, so kehrt die Auffassung der Ilias, dass sie rossgestaltig seien, bei einigen nachhomerischen Dichtern wieder: *Stesichoros* (fr. 1 Bk.) lässt in den "Leichenspielen des Pelias" die Podarge — ohne Zweifel die Harpyia der Ilias — die Rosse gebären, welche Hermes den Dioskuren geschenkt hatte. *Nonnos* gibt (Dionys. XXXVII 155 ff.) den Rossen des Erechtheus, *Quintus Smyrnæus* (IV 569 f.) dem sagenberühmten Rosse des Adrastos, Areion[4], eine Harpyia zur Mutter. Ausserdem hat natürlich Quintus die homerische Abstammung der Rosse des Achills aufgenommen (III 750); er erzählt ferner, dass das Ross der Penthesileia, ein Geschenk der Oreithyia, der Gattin des Boreas, sich unter den Harpyien auszeichnete (I 166—169), und vergleicht endlich IV

[1] Rosch. M. L. II 1, 321 ff. [2] Rosch. M. L. I 2, 1845.
[3] Schol. Ap. Rh. II 297. [4] S. u. S. 136 ff.

513 schnelle Rosse mit den Harpyien. Quintus konnte sich diese gar nicht anders als rossgestaltig denken, denn Homer lässt sie nicht ausdrücklich in einer anderen Gestalt auftreten. — Die homerische Vorstellung von der Entrückung durch die Harpyien kehrt bei ihm, nebenbei gesagt, X 395 wieder.

Es wird sich vielleicht lohnen, der Heimat der Rosse, die von Harpyien gezeugt sind, etwas näher auf die Spur zu gehen. Die Rosse des Achilleus stammen wohl wie ihr Herr aus Thessalien; die Dioskuren sind im argolischen Kultus heimisch, bedienen sich aber ihrer Rosse (die von derselben Mutter wie die des Achills geboren waren) bei thessalischen Leichenspielen. Areion stammt aus Boiotien, wird aber von einem argivischen Helden geritten. Wenn wir dann endlich die harpyiengeborenen Rosse des attischen Erechtheus in Betracht ziehen, so finden wir, dass die pferdegestaltigen Harpyien in Gebieten des hellenischen Festlandes heimisch sind, deren Mittelpunkt sich — geographisch, wie sagengeschichtlich — in Boiotien befindet. Wir können nicht umhin, damit die Tatsache zusammenzustellen, dass die meisten Grabreliefs, an welchen Pferde oder Pferdeprotomen dargestellt sind, aus Boiotien [1] und Attika [2] stammen. Anderseits stammt wohl der Seelenvogeltypus, wie gesagt, aus Ägypten. Man wird so zu der Annahme genötigt, dass die pferdeähnliche Gestalt der Harpyien — die allein der Ilias bekannt ist — die althellenische, die des Vogelweibes aber später von aussen her eingeführt sei.

Dieser Typus ist schon von Hesiodos auktorisiert worden. Er nennt in der Theogonie die Harpyien einerseits "schönlockig", andrerseits aber stattet er sie mit schnellen Flügeln aus. Offenbar werden die menschlichen Züge bei ihm etwas mehr als die tierischen hervorgehoben. Ebenso bei *Aischylos*, der Eum. 50 ff. die Harpyien sich nur durch die Flügel von den Erinyen unterscheiden lässt. Von ihrer Gestalt bei Apollonios Rhodios wissen wir nur, dass

[1] Rohde Ps.[2] I 241[3]. [2] Hackl Jahrb. arch. Inst. 22, 84 ff.

sie mit Klauen versehen waren (II 188). Sonst herrscht die Mischgestalt bei den meisten — griechischen wie römischen — Schriftstellern und Künstlern vor[1], nur dass einige die menschlichen, andere die vogelähnlichen Züge des Typus mehr hervortreten lassen.

3. Die Erinyen.

Ursprüngliches Wesen der Erinyen.

Dass die Erinyen ursprünglich Personifikationen der ungestüm dahinfahrenden dunklen Wetterwolken gewesen seien, wie *Rapp*[2] denkt, werden ihm nunmehr nicht allzu viele glauben. Allerdings hat er richtig beobachtet, dass sie bisweilen als Winddämonen auftreten. Aber sowohl diese wie andere Tatsachen, die Rapp — oft nicht ohne Mühe — auf die Wolkenbedeutung bezieht, wie ihre schwarze Farbe, das Schlangenhaar u. s. w., lassen ebenso gut oder weit besser eine andere Deutung zu, die ihren religiös-ethischen Funktionen gerechter ist. Von den meisten Neueren — z. B. Rohde[3], Crusius[4], Jane Harrison[5], *Dieterich*[6] — werden sie auch als Unterweltsdämonen und zwar, ihrem Ursprung nach, als Seelen gedeutet. Sie sind zürnende Seelen; ἐρινύειν bedeutet nach Pausanias[7] im Arkadischen "zürnen"[8]. Zürnend sind sie, weil sie Seelen von Ermordeten (βιαιοθάνατοι) sind. Doch heben Rohde und Crusius stark hervor, dass es nur die Seelen von ermordeten Blutsverwandten, und zwar älteren Blutsverwandten, besonders den Eltern sind, die als Erinyen auftreten. Sie sind also mit den ältesten und höchsten Geboten der primitiven Sittlichkeit und Rechtsordnung, der Heiligkeit der Blutsverwandtschaft, dem Vorzugsrecht der Älteren[9] und der Pflicht der Blutrache verbunden.

[1] Rosch. M. L. I 2, 1843 f., 1846 f. [2] Rosch. M. L. I 1, 1310 ff. [3] Ps.[2] I 268 ff., Rhein. Mus. 50, 6 ff. [4] Rosch. M. L. II 1, 1162 ff. [5] Prol. 213 ff. [6] Nekyia 54 ff. [7] VIII 25, 4. [8] Ehrlich, Zur indog. Sprachgesch. 34 f. stellt den ersten Teil des Wortes (*ερισ-) mit ἀρειή Drohung, ἐπήρεια Kränkung und altind. *riṣ* (= schädigen) zusammen.
[9] Das allerdings nicht bei allen primitiven Völkern anerkannt war.

Spuren der ursprünglichen Auffassung bei Homer.

Dass diese Auffassung auch bei Homer wohl nicht gerade herrscht, aber doch durchschimmert, ist durch mehrere Belege zu beweisen. Allerdings tritt nirgends eine Erinys direkt als Rächerin eines getöteten Blutsverwandten auf — was vielleicht so zu erklären ist, dass der alte auf dem hellenischen Festlande herrschende Glaube bei den kleinasiatischen Griechen abgeschwächt worden war. Diese Annahme gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass in zwei aus dem Festlande mitgebrachten Sagen, die Erinyen als Rächerinnen von — freilich nicht direkt — gegen die Mutter gerichteten Gewalttaten erwähnt sind. I ‹571›[1] gehört die Erinys des Gebetes der Althaia, in welchem diese auf ihren Sohn, der ihren Bruder getötet hatte, Rache herbeiruft; λ ‹280› wird erzählt, dass Oidipus Schmerzen erlitt, die ihm die Erinyen der Mutter gesandt hatten — Oidipus hatte nach der Erzählung der Nekyia seine Mutter nicht erschlagen, wohl aber gegen sein Wissen und Wollen ihren Tod verursacht. Verletzungen gegen die Mutter strafen die Erinyen ferner nach β ‘135’, wo Telemachos die Furcht ausspricht, dass ihm der Daimon Böses senden werde, wenn er die Mutter gewaltsam aus seinem Hause vertreiben und diese dann die Erinyen anrufen würde; Φ ⌜412—414⌝ erklärt Athene die Niederlage des Ares im Götterkampfe als eine den Erinyen der Mutter gezollte Genugtuung — er hatte ja durch seinen Übergang von der Seite der Achaier auf die der Troer die Rachsucht der Here erweckt. — Der Vater des Phoinix fleht I ‘454 ff.’ die Erinyen um Rache an, weil ihm der Sohn, von der Mutter aufgefordert, sein Kebsweib verführt hatte. Man sieht, dass die Erinyen bei Homer wie überhaupt weit öfter Vergehen gegen die Mutter als Vergehen gegen den Vater ahndeten, sie sind ja auch selbst weiblichen Geschlechts. Rohde erklärt dies daraus, dass es der Mutter schwerer war einen menschlichen Rächer zu finden[2]. Rapp[3] denkt

[1] Über die Zeichen s. S. III. [2] Rhein. Mus. 50, 9. [3] Rosch. M. L. I 1, 1321, 41 ff.

sich entweder, dass die Mutter für heiliger galt als der Vater, oder dass sie der Missachtung erwachsener Söhne gegenüber des Schutzes der Gottheit bedürftiger war. Mir scheint es unzweifelhaft, dass wir hier eine Nachwirkung des Matriarchats zu erkennen haben. — Die Rechte des älteren Bruders vertreten die Erinyen O '204': Iris ermahnt dort den Poseidon zur Unterwerfung unter den Zeus, weil "die Erinyen stets den Älteren folgen". Dass hier wie Φ '412' ein Gott voraussetzt, dass selbst Götter — allerdings nicht die allerhöchsten — der rächenden Macht der Erinyen unterworfen waren, ist natürlich nur eine naive Übertragung der menschlichen Verhältnisse auf die Götterwelt; aus diesen rein epischen Stellen ersieht man aber am besten, wie feste Wurzel die Erinyen im Volksglauben wirklich gehabt haben.

Beachtenswert ist, dass die Erinyen I 454 ff. angerufen werden, einem Manne Kinderlosigkeit zu verleihen. Diese Vorstellung, die bei Aischylos in der Art hervortritt, dass die Erinyen wie in der Natur, so auch bei den Menschen Unfruchtbarkeit bringen[1], ist eine sehr altertümliche und stimmt gut mit dem vorausgesetzten Seelencharakter der Erinyen überein. Denn es waren ja nach einem alten, zähe fortlebenden Glauben die in der Erde hausenden Göttermächte und nicht am wenigsten die Toten[2], von welchen alle Fruchtbarkeit, darum auch aller ausgebliebene Segen abhing.

Als chthonisch werden die Erinyen auch sonst bei Homer charakterisiert. Ihre Epitheta sind chthonischen Wesen gut angepasst: sie heissen στυγεραί I 454, β 135, υ 78 (s. u.), und (die Erinys im Singular) δασπλῆτις[3] ο 234 (s. u.), ἠερο-

[1] Eum. 780 ff. [2] Vgl. o. S. 85 f., 114 f. [3] *Solmsen*, Rhein. Mus. 60, 497 ff. leitet dies Wort aus δια-, ζα- und einer Wurzel *spĕl*, *spŏl* = "reissen", "zerren" ab; er übersetzt also: "mit Macht reissend". Ehrlich (a. a. O 33 f.) zerlegt es in δασ-, welchen Stamm er mit (ἰο)δνεφής δ 135, ι 426 und δνοφερός zusammenstellt, und πλητ- in πλήσιον, τειχεσιπλῆτα; es würde demnach "die in Dunkel (d. h. unsichtbar) nähernde" bedeuten.

φοῖτις ("die im Dunkel wandelnde") I 571, T 87 (s. u.)[1]. — Ferner werden die Erinyen an einigen Stellen als unter der Erde hausend erwähnt. So im Eidesformular T '259', wo sie als Rächerinnen der Meineidigen angerufen werden. In dem Γ 276 ff. angeführten Eidesformulare, das mit dem des T der Hauptsache nach übereinstimmt, sind es offenbar die Seelen überhaupt, die mit den Worten "die, welche unterhalb (der Erde) die Meineidigen strafen", gemeint sind. Dass die Stelle schon in der Antike so gedeutet wurde, geht aus dem Schol. Ven. A zu Γ 279 hervor; es wird nämlich dort erzählt, Zenodotos habe den Dual (τίνυσθον) einführen wollen, weil hier nicht οἱ νεκροί, sondern Persephone und Pluton gemeint sein müssten. Zenodot hat hier die homerische Tendenz, Seelendämonen mit persönlichen Göttern soweit möglich zu ersetzen, richtig beobachtet, er hat aber übersehen, dass in derartigen alten Formeln die Ausdrucksweise des alten vorhomerischen Volksglaubens zäh bewahrt wurde. Gewiss ist das Eidesformular des Γ das ältere. Der Dichter des T hat den Vers Γ 279 nicht mehr verstanden, sondern die Erinyen an Stelle der Toten gesetzt[2]. Es ist eine, wenngleich vielleicht alte[3], so doch abgeleitete Funktion, die er ihnen somit verliehen hat. — Unter der Erde wohnt ferner die Erinys laut I 568—572, wo die Erinys,

[1] Statt dieses Epithetons hat Schol. Townl. T 87, εἰαροπῶτις, was als "bluttrinkend", "blutdurstig" erklärt wird, denn εἶαρ habe in der Mundart der kyprischen Salamis "Blut" bedeutet. Das wäre ja eine der (ursprünglichen) Erinys, d. h. der Seele, die sich selbst Blutrache verschafft, gut anstehende Bezeichnung. Jane Harrison denkt sich die Möglichkeit, dass man ἠεροφοῖτις behalten, aber mit "bloodhaunting" übersetzen könne (Prol. 215 Anm.), was doch wenig annehmbar erscheint. [2] Ferner ist Zeus im T der Obergott im allgemeinen, im Γ der lokal bestimmte Gott auf Ida (s. o. S. 57). Endlich werden im Γ auch die Flusse erwähnt. Der Eidesleister hat offenbar ursprünglich bei den grossen Elementen der Natur, der Sonne, der Erde und den Flüssen, geschworen, damit, wenn er den Eid bräche, die Sonne ihm nicht (mässige) Wärme, das Wasser nicht Nässe, die Erde nicht Ernte geben solle.

[3] Beim Beginn eines Prozesses auf dem Areopag schwuren beide Parteien bei den Erinyen (Rohde Ps.[2] I 268[2]).

“die ein grausames Herz hat“, vom Erebos aus die Althaia erhört, als diese auf die Erde mit den Händen klopft. Wenn endlich υ ‹78› erzählt wird, dass die Harpyien die Pandareostöchter den Erinyen übergeben, so soll damit ganz gewiss gesagt werden, dass die Mädchen in das Totenreich gekommen sind[1].

Entwicklung der Erinyenvorstellung bei Homer.

Für die Stellung der Erinyen bei Homer ist es sehr bezeichnend, dass I 454 ff. der Vater des Phoinix die Erinyen anruft, aber der unterirdische Zeus und die Persephone den Fluch in Erfüllung gehen lassen. Ganz umgekehrt ruft Althaia I 566 ff. Hades und Persephone an, aber die Erinys erhört den Fluch. Der Widerspruch erklärt sich wenigstens teilweise daraus, dass in jener Episode ein homerischer Mensch etwas Selbsterlebtes erzählt, in dieser aber auf eine ältere Sage anspielt. In diesem Falle war wohl die eingreifende Gottheit durch die Überlieferung gegeben, das Gebet aber formulierte der Dichter dem (mehr aufgeklärten) Glauben seiner Zeit gemäss. In jenem Falle aber konnte er, seiner epischen Neigung gemäss, persönliche Götter eingreifen lassen, die Anrufung aber passte er diesmal so weit als möglich dem älteren Volksglauben an — dieser Glaube trat ja ganz besonders in Gebeten hervor. Man bemerke, dass er hier von den Erinyen im allgemeinen spricht, während in der älteren Sage eine einzelne, vielleicht lokal bestimmte, Erinys eingreift. Auch ο 234 wird in einer älteren Sage von einer Erinys gesprochen. Allerdings wissen wir nicht sicher, ob sie dieser Sage ursprünglich gehört hat; die ihr zugeschriebene Funktion ist jedenfalls keine ursprüngliche.

Im ganzen ist die homerische Auffassung der Erinyen ganz von dem Streben beherrscht, sie so allgemein wie möglich zu charakterisieren. Sie sind bei ihm nicht mehr

[1] So Dieterich, Nekyia 57. Doch will die Stelle nicht, wie Dieterich meint, dies allein besagen; es wird auch erzählt, welchen chthonischen Beruf die Pandareostöchter erhielten, nämlich den Erinyen zu dienen und vielleicht mit ihnen zusammen irgend eine Racheamt auszuüben. Vgl. oben S. 118 ff.

eine besondere Art von Seelen, sie treten immer mehr schlechthin als böse oder strafende Dämonen auf: T '87—89' hat die Erinys nebst dem Zeus und der Moira dem Agamemnon Verblendung und dadurch Unheil gesandt; ο 234 hat sie dem Melampus einen törichten Beschluss eingegeben; ρ '475' wird daran erinnert, dass auch die Bettler ihre Götter und Erinyen haben. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Erinys eben an diesen drei Stellen, wo sie in gar keiner Beziehung mehr zur Blutsverwandtschaft und zu den Seelen steht, entweder Göttin heisst (ο 234, in der Dichtererzählung) oder mit Göttern zusammen genannt wird. — Dagegen glaubt Rapp[1] mit Unrecht, schon bei Homer Spuren der späteren Vorstellung gefunden zu haben, dass die Erinyen jeden bestrafen, der das dem Menschen gesetzte Mass überschreitet. Die von ihm angeführten Belege sind nicht stichhaltig: die von der Erinys T 87, ο 234 gegebene Ate wird nicht als Strafe irgend einer Hybris gesandt, sondern ist mit dieser "Hybris" identisch; der Dichter von υ 66 ff. gibt auf keine Weise an, dass er die den Pandareostöchtern von den Göttinnen gespendete Fürsorge als eine über "das dem Menschen gesteckte Mass der Glückseligkeit" hinausgehende ansieht — es sind übrigens nicht die Erinyen, sondern die Harpyien, die hier eingreifen.

Die Erinyen und das Ross des Achilleus (T 418).

Eine noch nicht erklärte Stelle ist T 418, wo die Erinyen das Ross des Achilleus der ihm von Here verliehenen menschlichen Stimme berauben. Das Scholion Ven. B und Townl. z. St. erklärt ihr Eingreifen aus dem ihnen (m. W. erst von Heraklit) zugeschriebenen Beruf, über das Bestehen der Naturgesetze zu wachen. Diese Erklärung, die sich durch keine homerische Parallelstelle stützen lässt, steht im Widerspruch zu der Angabe des Scholion Ven. A, der zufolge man, gerade umgekehrt, alle übernatürliche und wunderbare Dinge als Wirkungen der Erinyen anzusehen pflegte. Das erstgenannte Scholion trägt auch alter-

[1] Rosch. M. L. I, 1, 1323.

nativ eine andere Erklärung vor: τὸν περὶ θανάτου λόγον ἀνεγράψαντο, was wohl nichts anderes als: "sie legten die Voraussage des Todes ans Herz" bedeuten kann; will der Scholiast damit sagen, dass die Erinyen das Ross verhindern wollten, den Achilleus vom Tode zu retten? Oder sollen wir mit Jane Harrison[1] annehmen, dass Xanthos hier als Verkünder des Willens der Moira (vgl. ⌜410⌝) spreche, und dass die Erinyen, die sie hier als Schicksalmächte auffasst, seine Stimme hemmen, nicht weil er die Gesetze des Schicksals überschritten, sondern weil er den ihm vom Schicksal gegebenen Auftrag schon erfüllt habe? Gegen diese geistreiche Deutung lässt sich einwenden, dass es die Here ist, die Schutzgöttin des Achills, die dem Rosse eine menschliche Stimme verliehen hat (407); man sollte dann vermuten, dass das Orakel des Rosses dem Helden zum Heil, ja zur Rettung des Lebens gemeint sei, und dass im Gegenteil die Erinyen, die bei Homer so überwiegend böse Gottheiten sind, die Rede des Xanthos abbrechen, um Achill ins Verderben zu bringen. Aber die Rede des Xanthos hat für die Handlung der Ilias eigentlich gar keine Bedeutung. So müssen wir konstatieren, dass die Xanthosepisode, wie sie uns bei Homer vorliegt, unlösbare Gegensätze einschliesst.

Man wird also zu der Annahme gedrängt, dass die Episode aus einem anderen Epos entlehnt sei, für dessen Handlung sie wirklich etwas bedeutete. Wilamowitz[2] hat in Kürze an das sagenberühmte Ross Areion erinnert, das ja vor Theben den Adrastos allein unter den Sieben rettete. Und wirklich, wenn wir, einen Schritt weiter gehend, Areion und Adrastos statt Xanthos und Achilleus einsetzen, so kommt alles — von der notwendigen Umarbeitung der Szene abgesehen — in die beste Ordnung. Hera war ja die Göttin des Argos κατ᾽ ἐξοχήν, sie wollte natürlich den König von Argos retten. Vor allem aber gewinnt die Erwähnung der Erinyen auf diese Weise eine befriedigende

[1] Prol. 216. [2] Lesefrüchte, Hermes 35 (1900), 565.

Erklärung. Denn wahrscheinlich ist hier ursprünglich die Erinys der Quelle Tilphossa gemeint. Als boiotische Göttin wollte wohl diese den Landesfeind vernichten, und als — rossgestaltige — Mutter des Rosses konnte sie leicht physisch auf dasselbe einwirken. Es wird nämlich Schol. Ψ 346 erzählt, dass es diese Erinys war, die das Wunderross dem Poseidon gebar. Nach anderen war Demeter (also eine Erdgöttin) seine Mutter, aber sie soll "der Erinys gleich" gewesen sein, als sie der Gott schwängerte[1]. Dasselbe erzählte man nach Pausanias[2] in der arkadischen Thelpusa, nur mit dem Unterschied, dass dieser Version zufolge Demeter zuerst nach der Geburt Erinys, "die zürnende", genannt wurde. Diese Legende muss, wie die darin vorkommende aitiologische Spekulation verrät, sekundärer als die tilphossische sein und stammt wahrscheinlich aus Boiotien[3]. *Farnell* hat sich grosse Mühe gegeben zu beweisen, dass Demeter in den betreffenden Kulten — auch die rossköpfige, "schwarze" Demeter in Phigaleia gehört hierher[4] — die Rossgestalt von Poseidon entlehnt haben müsse[5]. Aber warum konnte nicht Demeter, die Erdgöttin, ebenso gut wie Poseidon, der Erdgott, an und für sich rossgestaltig gedacht werden? Farnell gibt selbst zu[6], dass das Ross bei anderen europäischen Völkern als Verkörperung des "corn-spirit" gegolten haben mag. Vielleicht ist Demeter, eben weil sie einmal als Ross verehrt wurde, mit der rossgestaltigen Erinys identifiziert worden. Jedenfalls scheint es, dass Demeter in diesen Fällen ganz wie Persephone I 566 ff., die Erinys, die alte lokal verehrte Dämonin, verdrängt hat. Dass nun ein ursprüngliches Seelenwesen wie die Erinys rossgestaltig gedacht werden sollte, war an sich zu erwarten, da ja das Ross, wie wir gesehen haben[7], offenbar in der alten volkstümlichen Auffassung mit den Seelen in Verbindung stand. Auch bei Quintus

---

[1] Apdr. III 6, 8, 5. [2] VIII 25, 6. [3] *Immerwahr*, Die Kulte und Mythen Arkadiens 68. [4] Paus. VIII 42, 1 ff. [5] Cults of the greek states III 50 ff. [6] a. a. O. 58 f. [7] S. 115 f.

Smyrnæus VIII 241—243 hat die Erinys (dem Boreas) vier, dem Ares gehörige, Rosse geboren. Da nun Ares in anderen Mythen mit der tilphossischen Erinys verbunden ist[1], stammt gewiss auch diese Sage ursprünglich aus Boiotien. Wir können also ziemlich getrost annehmen, dass die Erinys dort als rossgestaltig und als Mutter des Rosses Areion geholten hat. Wohl hat Quintus dem Areion eine Harpyia zur Mutter gegeben[2], dies aber erklärt sich genügend daraus, dass die Rossgestalt der Harpyien in der Ilias klar bezeugt war, und darum von den späteren Epikern aufgenommen wurde, während die Vorstellung von einer rossgestaltigen Erinys offenbar nur in irgend einem später wenig beachteten Epos zum Ausdruck gebracht war. Der stark umgestaltete Rest dieser alten Vorstellung, den die Ilias in der Xanthosepisode enthält, war schon den Alten unverständlich geworden.

* * *

Die Erinyen nach Homer.

Hesiodos lässt die Erinyen Erga 803 f. "um den neugeborenen Eid beschäftigt sein" — hier wie T 259 f. sind sie also Rächerinnen des Meineids. Die Theogonie erzählt 185 von ihrer Geburt: Gaia hat sie aus den auf die Erde gefallenen Blutstropfen des entmannten Uranos geboren. Sie gehören also den ältesten Gottheiten an, sie sind älter als Zeus, was insofern eine richtige religionsgeschichtliche Anschauung wiedergibt, als die Unterweltsdämonen in älterer Zeit grössere Bedeutung hatten, aber später durch die Olympier und besonders ihren König, den Zeus, zurückgeschoben wurden. Dass ihre Geburt aus Blutstropfen mit ihrem Amt als Blutsrächerinnen, und dass ihre Geburt aus dem Blute der Geschlechtsteile mit ihrem Einwirken auf die Fruchtbarkeit in Verbindung steht, ist eine naheliegende

[1] Er hat mit dieser nach dem Schol. Soph. Ant. 126 den thebanischen Drachen erzeugt, welchen Kadmos erlegte. Auch Areion scheint durch seinen Namen den Ares als seinen ursprünglichen Vater anzugeben. [2] S. o. S. 128.

Vermutung. Ausserdem erwähnt die Theogonie 472 f. "die Erinyen des (entmannten) Vaters und" — gewiss eine spätere Vorstellung — "der (verschlungenen) Kinder" (des Kronos).

In der religiösen Anschauung der Tragiker nehmen die Erinyen eine hervorragende Stellung ein. Sie tragen besonders in den Tragödien des *Aischylos* ein entschieden altertümlicheres Gepräge als bei Homer — offenbar haben die festländischen Dichter dem volkstümlichen Erinyenglauben näher gestanden als Homer. Alt ist es wahrscheinlich, wenn sie von allen Tragikern (wie später auch von den Römern) als Hunde bezeichnet werden[1]. Alt ist es vor allem, dass sie die Kränkungen der Blutsverwandtschaft — und zwar nach einigen Stellen der Eumeniden des Aischylos (212, 605) nur die der Blutsverwandtschaft — bestrafen. Andrerseits kennt schon Aischylos, wie Hesiodos, Erinyen nicht nur der Eltern, sondern auch der Kinder (Ag. 1432 f.), ebenso *Euripides* (Med. 1389), und *Sophokles* lässt sie den getöteten (El. 112, Trach. 809, 895) und sogar den betrogenen Gemahl (El. 114, vgl. 276) rächen. Ja, Aischylos besingt sie in den Eumeniden 269 f. als Rächerinnen von Freveln gegen Götter[2] und Fremdlinge (vgl. ρ 475). Prom. 515 f. sind sie fast zu reinen Schicksalsgöttinnen geworden. — Noch entschiedener spricht diese Vorstellung *Herakleitos* aus[3], der sie zu Erhalterinnen der Naturgesetze macht.

Bekanntlich ist es das religiöse Ziel des Aischyleischen Eumenidengedichtes, die scheusslichen, chthonischen Dämonen in hehre, strenge, aber gegen die Gerechten gnädige Göttinnen umzuwandeln. Es fragt sich, ob dieses Streben ganz neu ist oder auf altem Glauben fusst. Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Die Kulte der Maniai-Eume-

---

[1] Rosch. M. L. I 1, 1316, Roscher Kynanthr. 48 f. Vgl. o. S. 103[2].
[2] Als Rächer von (vorzugsweise) chthonischen Gottheiten treten sie ferner auf Soph. Ant. 1075 und in der S. 127[2] erwähnten Inschrift aus der römischen Kaiserzeit (Kaibel, Epigr. gr. 1046, 97 f.).
[3] Plutarch de exilio 11.

nides in der Nähe von Megalopolis[1] beweisen für die Annahme einer alten Identität der rächenden und der gnädigen Göttinnen nichts, da wir nicht wissen, wie alt die von Pausanias erzählte Legende ist. Wohl ist es unzweifelhaft, dass die Seelen sowohl Gutes als Böses sandten. Aber schon der Name der Erinyen scheint anzudeuten, dass diese nur erzürnte Seelen repräsentierten. Freilich, wenn man sie als zürnende Seelen auffasste, so musste man auch an die Möglichkeit glauben, die Zürnenden besänftigen zu können. Diese Anschauung kann sich auf die Erinyen, als sie aus Seelen Göttinnen wurden, unmittelbar vererbt haben, obwohl sie überhaupt selten und bei Homer gar nicht hervortritt.

Während jedenfalls das religiöse Bedürfnis die strafenden Göttinnen so gerecht und erhaben wie möglich aufzufassen suchte, so weist im Gegenteil die ästhetische Auffassung der Erinyen die Tendenz auf, sie so schrecklich als möglich zu gestalten. Dies wird am besten durch ihre Beschreibung bei Aisch. Eum. 46 ff. bezeugt. In der späteren Kunst — nicht in der älteren — ist nach Rapp[2] diese Tendenz ganz vorherrschend geworden.

Von den späteren Epikern hat *Apollonios Rhodios* die Grenzen der homerischen Auffassung etwas, aber nur wenig überschritten. Er lässt die Erinyen sowohl tödliche Vergehungen gegen den Bruder (bzw. Schwager) IV 476, 712 als auch indirekt tödliche gegen die Schwester und ihre Kinder III 704 und sogar Untreue gegen die Braut IV 386 ahnden. Die Erinys Hikesia schützt IV 1040 f. die hilfsbedürftigen Fremden (vgl. ρ 475). Dort wie III 775, wo die Erinys ganz allgemein als eine schädliche Dämonin gedacht wird, ist sie mit der Gottheit zusammengestellt. Als Geberin des Unheils wirkt sie ferner II 220, wo sie Phineus blendet; es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass sie in der alten Sage die Rächerin der geblendeten Söhne war[3] — die

[1] Paus. VIII 34, 1 ff. [2] Rosch. M. L. I 1, 1332 ff.
[3] S. o. S. 126 f.

Strafe durch die Erinys und die durch die Harpyien werden jedenfalls zusammengestellt. Im ganzen ist also die Erinys bei Apollonios eine gerechte Rächerin.

Bei *Quintus Smyrnæus* schafft die Erinys immer Böses, jedoch am öftesten als Dienerin der strafenden Gerechtigkeit. Gekränkte Blutsverwandtschaft — es handelt von unabsichtlichem Schwestermord — wird nur I 29 von ihr gerächt; die Schuld wird übrigens bald versöhnt. Den Tod des Achilleus sollen die Erinyen III 169 und den Wahnsinn des Aias V 471 an ihren Feinden rächen. Den Raub der Helena strafen sie XII 547 ff., wo beschrieben wird, wie sie in der Stadt Troia am Abend vor dem Untergange herumfahren und das sich nähernde Unheil verkünden; denselben Frevel nebst dem Eidesbruche der Troer ahnden sie XIII 382. Wenn die Litai nicht erhört werden, wird die Erinys gesandt X 303. Sie geben den Übermütigen Böses V 454 f. In der Schlachtszene auf dem Schilde V 31 treten sie mit anderen Kriegs- und Todesgottheiten auf; Eris und Enyo werden, wenn sie im Schlachtgewühl toben, mit den Erinyen verglichen XI 9. Von der Erinys als Rossemutter (VIII 243) siehe S. 137 f.

4. Die Seelendämonen im allgemeinen.

Es hat sich also als sehr wahrscheinlich herausgestellt, dass Keren, Harpyien, Erinyen ihrem Ursprung nach Seelendämonen waren. Es ist dann bemerkenswert, dass sie alle im homerischen Volksglauben so feste Wurzeln zu haben scheinen. Die Keren kommen wohl nicht nur in der Menschenrede, sondern auch oft in der Dichtererzählung vor, aber die Volkstümlichkeit der Auffassung ist doch an den meisten Stellen über allen Zweifel erhoben. Die Harpyien kommen nur in direkter Rede oder in Bruchstücken älterer Sagen vor[1]. Dasselbe gilt von den Erinyen, denn die

[1] Dass die Harpyiengeborenen Rosse des Achills wie der Held selbst aus der festländischen Sage stammen, ist wohl das unbedingt wahrscheinlichste.

Götterede O 204, Φ 412 ist der Menschenrede nachgeahmt und die Stelle T 418 betrachte ich aus den oben angeführten Gründen als aus einer festländischen Sage geholt. In den eigentlich epischen Partien beider Gedichte werden dagegen die Seelendämonen in der Regel nur nebenbei genannt. In der Odyssee kommen sie — von den Harpyien abgesehen — spärlicher als in der Ilias vor.

Während also Homer einerseits die Gestalten des Seelenglaubens, die alten chthonischen Dämonen bei Seite schiebt, sucht er sie andrerseits minder chthonisch zu gestalten. Ihr Zusammenhang mit den Seelen ist schon in der ältesten uns erreichbaren homerischen Vorstellungsschichte beträchtlich gelockert. Mit dem Tode sind sie immer noch nahe verbunden, die Harpyien sogar mehr in der Odyssee als in der Ilias. Die Loslösung der Ker aus diesem Zusammenhang ist kaum begonnen. Die Erinyen dagegen — die doch offenbar schon im alten Glauben anderes Unheil als den Tod sandten (vgl. I 454) — sind teils zu bösen Gottheiten überhaupt entwickelt worden, teils ist die rein verderbliche Seite ihres Wirkens bereits der gerechten unverkennbar gewichen (T 259, β 135, ρ 475).

Auch auf diesem Gebiete ist ferner bei Homer eine Tendenz zu spüren, die Gottheiten immer abstrakter, immer allgemeiner aufzufassen. Wie die appellative Verwendung der Ker auf Kosten der konkreten Boden gewonnen hat, haben wir gesehen. Ferner scheint in den späteren Schichten der allgemeinere Plural den bestimmteren Singular einigermassen verdrängt zu haben. Da besonders die singulare Ker appellativ gebraucht wird, kommt sie in der Odyssee öfter als der Plural vor. Wenn wir aber die Stellen, wo die Ker sicher appellativ gebraucht ist, abrechnen, so sind die Pluralstellen in der Odysse verhältnismässig etwas zahlreicher als in der Ilias (in der Ilias stehen 14 Pluralstellen gegen 20 Singularstellen, in der Odysse 9 gegen 11). Die Harpyia wird im Singular nur in der Ilias, im Plural nur in der Odysse gefunden. Die Eri-

nys kommt in der Ilias 2 mal in Singular, 5 mal im Plural vor, in der Odyssee nur 1 mal im Singular, aber 4 mal im Plural — also doch ein relativer Zuwachs des Plurals.

Mit dieser, dem Abstrakten zustrebenden Tendenz kreuzt sich allerdings eine andere. Wenn Homer die chthonischen Dämonen den persönlichen und besonders den olympischen Göttern unterordnet, so tut er dies grossenteils aus dem Grunde, dass jene weniger als diese geeignet sind persönlich ausgestaltet zu werden. Die chthonischen Wesen treten im alten Glauben oft einzeln auf, sind aber selten individuell ausgeprägt noch benannt. Der frohe Schilderungstrieb der Ilias konnte schon aus ästhetischem Gesichtspunkte mit ihnen nicht viel anfangen und musste darum bestrebt sein, sie mit persönlichen Göttern zu ersetzen. Jedoch hat es, wie wir besonders aus Σ 535 ff. sehen, nicht ganz an Versuchen gefehlt, auch die Seelendämonen als poetischen Schmuck, obgleich natürlich schrecklicher Art, zu verwenden. Weil aber die Dichter der Odyssee prachtvolle Schilderungen der Götterwelt nicht sehr liebten, hat sich das Streben nach phantasiefroher Personifizierung der Seelendämonen dort gar nicht geltend gemacht.

Diese doppelte Entwicklung wird auch nachhomerisch fortgesetzt. *Apollonios Rhodios* z. B. kennt die Keren, insofern sie sicher persönlich sind, und die Harpyien nur im Plural; dass umgekehrt die Erinys im Singular bei ihm 5 mal vorkommt, die Erinyen aber nur 3 mal, ist aus seiner Gelehrsamkeit und Homergläubigkeit zu erklären. *Quintus Smyrnæus* nennt 2 mal die Harpyie (als Rossemutter), 3 mal die Harpyien. Die Keren kommen, wie schon gesagt, bei ihm viel öfter als die Ker (und besonders als die persönliche Ker) vor, und die Erinyen werden nur 2 mal im Singular, aber 8 mal im Plural erwähnt. Dies alles zeugt von einer immer mehr verallgemeinernden Auffassung der Seelendämonen. Aber auch die ästhetisch-personifizierende Tendenz wird stets gesteigert. Dass Hesio-

dos den Keren und Aischylos den Erinyen aus ästhetischen Gründen ausführliche und fürchterliche Schilderungen gewidmet haben, ist oben erwähnt. Ebenso die spätere Kunst. Unbedenklich verwendet Quintus rein ästhetisch die Seelendämonen, um damit seine Kampfschilderungen zu schmücken — dass er sie nirgends ausführlicher beschreibt, erklärt sich ganz einfach daraus, dass er fast jeder poetischen Charakterisierung unfähig war. So finden wir, dass sowohl die abstrahierende als die ästhetisierende Tendenz am Ende der epischen Entwicklung weit mehr vorherrscht als bei ihrem uns zugänglichen Anbeginn.

VIERTER ABSCHNITT.

Das Schicksal.

Die Frage, wie sich Schicksal und göttliche Macht zu einander verhalten, ist vielleicht die vielumstrittenste der ganzen Homerforschung. Um auf sie überhaupt eingehen zu können, müssen wir uns zuerst über die Art und Bedeutung der Schicksalsmächte[1] einigermassen klar zu werden suchen. Es mag also zunächst eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes Moira bei Homer folgen.

Die Moira als Appellativ.

Das Wort μοῖρα ist mit μέρος, Teil, verwandt und wird oft in eben dieser Bedeutung gebraucht: in der Ilias im Singular I '318'[2], K '253', O '195' Π '68', im Plural K '253'; in der Odyssee im Singular δ '97', λ '534', ξ 448, ρ 258, 335, τ '592', υ '171', 281, '293', im Plural γ 40, 66, ϑ 470, ο 140, τ 423, υ 260, 280. Doch ist das Wort bisweilen nicht mit "Teil", überhaupt, sondern entweder mit "irgend ein (noch so geringer) Teil" υ 171 oder mit "der richtige, angemessene Teil" zu übersetzen. Dass sich eine derartige Nebenbedeutung entwickeln musste, ist sehr verständlich. Denn das richtige Mass ist ja ethisch sowie ästhetisch ein Hauptbegriff der homerischen Anschauung. So bezeichnet die Moira O 195 den einmal beschiedenen Teil (das Drit-

[1] Welcker Gr. G. I 183 ff., 698, III 14 ff.; Nägelsbach Hom. Th.[2] 120 ff.; Preller-Robert, Griechische Mythologie 527 ff.; Lehrs Pop. Aufs.[2] 201 ff.; Rosch. M. L. II 2, 3084 ff. (*Weiszäcker*); *Bohse*, Die Moira bei Homer (Beil. z. III. Jahresber. d. West-Gymnasiums zu Berlin, 1893), *Aars*, Om skjebnen hos Homer (Nord. Tidskr. Filol. N. r. III, 1877, 1 ff.). *Aug. Christ*, Schicksal und Gottheit bei Homer (Innsbr. 1877); vgl. ausserdem die S. 160—162 zitierte Literatur.

[2] Die S. III erklärten Zeichen werden hier gebraucht, wenn eine Stelle in diesem Zusammenhang zum erstenmal erwähnt wird.

tel) der Macht, das Gebiet, das nicht überschritten werden darf; τ 592 dagegen den notwendigen Teil, das Mass (von Schlaf), das die Götter für jeden Menschen bestimmt haben. Dieselbe Bedeutung findet sich in den Ausdrücken ἐν μοίρῃ, was T '186' "richtig, klug", χ '54' dagegen "nach Gebühr" bedeutet, und κατὰ μοίραν ("nach Gebühr, wie sich's ziemt", "in guter Ordnung"[1]), welch letztere Wendung A '286', Θ '146', I '59', K '169', O '206', Π 367, T 256, Ψ '626', Ω '379'; β '251', γ '331', 457, δ '266', 783, η '227', ϑ 54, '141', '397', '496', ι '245' = '309' = '342', '352', κ '16', μ '35', ν '48', '385', ο '170', '203', π '385', ρ '580', σ '170' υ '37', φ '278', χ '486' vorkommt; mit dieser gleichbedeutend ist οὐ παρὰ μοῖραν ξ '509'.

In einer gewissermassen verwandten Bedeutung tritt die Moira, immer unpersönlich, in der Formel μοῖρά (ἐστι) = "es ist einem zugeteilt, bestimmt, beschieden", auf. Sie findet sich: H '52', O '117', Π '434', P '421', Ψ '80'; δ '475', ε '41', '114', '345', ι '532'; in der Ilias ist es immer der Tod, der irgend einem bestimmt, beschieden ist, in der Odyssee aber immer die Heimkehr oder (ε 345) die Rettung. Offenbar ist die Moira in diesen Fällen mit dem Schicksal des Menschen identisch. Dies ist auch an anderen Stellen der Fall, doch darf man nur selten die Moira direkt mit "Schicksal" übersetzen. Wenn υ ‹76› die μοῖρα (das Schicksal) der ἀμμορίη ("das Nichtschicksal") entgegengestellt wird, so schimmert dort die Bedeutung "Teil" deutlich durch: "Zeus weiss, was dem Menschen zu Teil und nicht zu Teil werden soll". Nur in dieser Bedeutung kann man sagen, dass die Moira hier das *glückliche* Schicksal bezeichne[2]; vgl. μοιρηγενής Γ '182'[3]. — Oft schwankt die Bedeutung zwischen "Los", "Schicksal" und "Tod": so Γ '101' ("Tod und Moira wird bereitet"), Δ '170' (das Los des Lebens

---

[1] Christ (a. a. O. 30 f.) übersetzt "für mein Teil", "meiner (bzw. deiner u. s. w.) Einsicht oder Stellung gemäss", was vielleicht die ursprüngliche, aber allerdings nicht die alleinige Bedeutung gewesen ist.
[2] Vgl. Bohse a. a. O. 5[1], Rosch. M. L. II 2, 3088. [3] S. o. S. 85 f.

erfüllen"[1] d. h. sterben), Σ '120' ("gemeinsames Los", d. h. der Tod, ist bereitet), λ '560' ("die Moira bringen", d. h. töten), φ 24 ("sie wurden ihm" — d. h. verursachten ihm — "Mord und Moira"). Υ '336' im Ausdrucke ὑπὲρ μοῖραν ist wohl die Bedeutung "Schicksal" die zunächstliegende, doch ist auch hier vom Tode die Rede.

Die Moira persönlich gedacht.

In den bisher aufgeführten Fällen ist die Moira entschieden appellativ gebraucht. An anderen Stellen ist es zweifelhaft, ob wir an die persönliche Todesgöttin oder an das unpersönliche Schicksal des Todes zu denken haben. So in den Ausdrücken "der Moira entfliehen" Z '488'"; "die Moira erreicht einen" P '478' (mit dem Tode gepaart), '672' (ebenso), X '303', '436' (ebenso); "tritt einem hinzu" Π '853' (ebenso), Ω '132' (ebenso), ω '29'; "steht einem bevor" Φ '110' (ebenso). Wahrscheinlich fasst Homer das Wort an den meisten dieser Stellen in appellativem Sinn, die ursprüngliche Bedeutung der Ausdrücke kann aber sehr wohl persönlich gewesen sein. Noch mehr schimmert eine derartige Bedeutung durch in den Verbindungen: "die Moira griff" E 83 (mit dem Tode gepaart) = Π 334 (ebenso) = Υ 477 (ebenso)[2], "ergriff" ρ 326 (die Moira des Todes); "streckt hin" (καθελεῖν) β '100' (ebenso) = γ '238' (ebenso) = τ '145' (ebenso) = ω '135' (ebenso); "bezwang" Σ '119', χ '413' ("die Moira der Götter", also gewiss hier appellative Bedeutung); "tötete" Π '849'; "fesselte", Δ 517. Auffällig ist der Ausdruck μοῖρα ἀμφεκάλυψε ("die Moira verhüllte ringsum") M 116, der einerseits mit "die Ker umgähnte"[3], andrerseits mit "das Ende, bzw. die Wolke des Todes umschloss ihn"[4] zu vergleichen ist.

Weder die Zusammenstellung der Moira mit dem Thanatos[5], noch die Formel "die Moira des Todes" — vgl. die Ker(en) des Todes[6] — schliessen unbedingt eine persön-

[1] Vielleicht bezeichnet die Moira hier eher das zugeteilte Mass des Lebens. Aristarch schrieb nicht μοῖραν, sondern πότμον. [2] Wahrscheinlich ist die Moira hier appellativ gebraucht, da sie und der Tod den Mann κατ' ὄσσε ergriffen. [3] S. o. S. 103. [4] E 553, Π 502, 855, X 361; Π 350, δ '180'. [5] Vgl. o. S. 104. [6] S. o. S. 114.

liche Auffassung aus. Mit dem Zorn der Here ist Moira Σ 119, mit einer persönlichen Gottheit Π 849 zusammengestellt.

Noch mehr empfiehlt es sich, an eine persönliche Todesgöttin zu denken, wenn die Moira schon eine Zeitlang vor dem Tode einzugreifen beginnt. In dieser Bedeutung heisst es, dass die Moira irgend einen "fesselte" Χ 5, γ '269' (die M. der Götter), oder einen in die Hände des Feindes gab Φ '83', oder einen zu einem totbringenden Kampfe antrieb Ε 629, oder einen zum Tode führte Ν 602. Noch länger zurück setzt ihre Wirksamkeit ein Ε 613, wo sie einen Mann nach dem Kriege führt, wo er fallen soll, und Τ '410', wo es prophezeit wird, dass sie und ein grosser Gott dem Achill den Tod bringen sollen.

Die Moira als Göttin des Schicksals.

Je mehr die Moira von direkter Beziehung zum Tode losgelöst wird, um so mehr wird sie aus einer Göttin des Todes zu einer reinen Schicksalsgöttin. Ω '209 ff.' wird die Moira unter dem später so geläufigen Bilde der Spinnerin dargestellt: sie spinnt dem Hektor bei seiner Geburt zu, dass seine Leiche fern von den Seinigen von Hunden aufgefressen werden soll. Wenn hier das von ihr verliehene Schicksal immer noch den Tod betrifft, so steht dagegen Τ '87', wo Agamemnon dem Zeus, ihr und der Erinys die Schuld für seinen Streit mit dem Achill gibt, ihre Wirksamkeit nur insofern mit dem Tode in Zusammenhang, dass infolge des Streites viele Achaier ihr Leben einbüssten[1]. Endlich hören wir Ω '49' von mehreren Moiren — das einzige Mal bei Homer — die den Menschen einen geduldigen Sinn verliehen haben, so dass sie sogar den Tod ihrer Nächsten vertragen; die Beziehung zum Tode ist also hier die denkbar geringste. — Gar nichts mit dem Tod zu schaffen hat die Moira λ '292', wo sie einen Mann ins Gefängnis bringt. Sie ist dort appellativ gebraucht ("die Moira des Gottes"), sonst ist sie an den letztgenannten Stellen wahrscheinlich oder ganz gewiss persönlich.

[1] Weiszäcker bei Rosch. M. L. II 2, 3086.

Die Epitheta der Moira besagen nicht eben viel. Sie heisst δυσώνυμος M 116; κακή N 602; κραταιή E 83, 629, Π 334, 853, T 410, Υ 477, Φ 110, Ω 132, 209; ὀλο(ι)ή Π 849, Φ 83, X 5, β 100, γ 238, τ 145, ω 29, 135; χαλεπή λ 292. Alle diese Epitheta können ebensowohl einem persönlichen als einem unpersönlichen Wesen beigelegt werden.

Die Entwicklung der Moira bei Homer.

Wenn wir nun betreffs der Auffassung der Moira die Ilias mit der Odyssee vergleichen, so ergibt sich ein doppelter Unterschied. Einerseits herrscht im letzteren Gedichte der appellative Gebrauch vor: in der Bedeutung "Teil" kommt Moira in der Ilias 4 mal im Singular, 1 mal im Plural, in der Odyssee resp. 9 und 7 mal vor; der Ausdruck μοῖρά ἐστι kommt in jedem Gedichte 5 und ἐν μοίρῃ 1 mal vor, κατὰ (oder παρὰ) μοῖραν 9 mal in der Ilias, 27 mal in der Odyssee; die appellative Bedeutung "Tod" oder "Schicksal" findet sich 4 mal in der Ilias, 3 mal in der Odyssee. Also ist die Moira im ganzen an 24 Stellen in der Ilias und 52 in der Odyssee appellativ gebraucht. Die Stellen, wo sowohl die appellative als die persönliche Bedeutung denkbar ist, sind bzw. 22 und 9, doch gestatten von den letzteren die drei, wo von θεοῦ (λ 292) oder θεῶν μοῖρα (γ 269, χ 413) die Rede ist, schwerlich eine persönliche Auffassung, während in der Ilias die Moira dreimal (Π 849, T 87, 410) mit persönlichen Göttern zusammengestellt ist. Ausserdem treten sowohl die Moira (Ω 209) als die Moiren (Ω 49) in der Ilias jede einmal, in der Odysse aber nirgends ganz personifiziert auf.

Andrerseits steht die Moira in der Ilias zum Tode in einer weit näheren Beziehung als in der Odyssee. Die Bedeutung "Teil" und die dazu gehörigen adverbiellen Ausdrücke kommen ja in diesem Gedichte weit öfter vor; der Ausdruck μοῖρά ἐστι bezieht sich in der Ilias nur auf den Tod, in der Odyssee nur auf die glückliche Heimkehr oder die Rettung aus dem Tode. Die Moira entweder bedeutet oder sie bringt den Tod (oder das Todeslos, das Schicksal des Todes) 26 mal in der Ilias, 10 mal in Odyssee; sie steht als

Vertreterin des Schicksals in der Ilias zweimal in einem sehr weitläufigen (Τ 87, Ω 49), in der Odyssee aber zweimal (λ 292, υ 76) in gar keinem Zusammenhang mit dem Tode[1]. Nun sind allerdings in der Ilias die Todesfälle zahlreicher als im späteren Gedichte. Aber ein so gewaltiger Unterschied[2] — in der Ilias haben 31 Stellen von 48 (bzw. 49), in der Odyssee 10 von 61 direkte Beziehung auf den Tod — kann nicht nur dadurch erklärt werden, denn auch dieses Gedicht ist von Todesgefahren voll; der Thanatos wird verhältnismässig ebenso oft in der Odyssee als in der Ilias erwähnt[3]. Also beweist der betreffende Umstand nicht, dass die Auffassung der Moira in beiden Epen dieselbe ist, sondern es wird nur dadurch die Erklärung geliefert, warum sich die Auffassung von einer brutaleren zu einer mehr humanen verschoben hat.

Die Entwicklung der Moira bei Homer ist also wahrscheinlich von einer lebendigen, konkreten Göttin — oder, wenn man lieber will Dämonin — ausgegangen; sie hat im Epos, so weit wir ersehen können, anfangs ausschliesslich mit dem Tode zu schaffen gehabt. Daneben aber muss das Wort, wie die Etymologie lehrt, appellativ in der Bedeutung von "Teil", gebraucht worden sein. Auch später verläuft die Entwicklung nach zwei Linien, die sich jedoch oft kreuzen. Aus der Bedeutung "Teil" entsteht die Bedeutung "Los", in der Ilias besonders "Todeslos" (so z. B. Δ 170, falls dort μοῖρα zu schreiben ist, vielleicht auch Σ 120 und Υ 336). Die persönliche Moira wird wahrscheinlich ihrerseits wie die persönliche Ker später appellativ in Bedeutung von Tod gebraucht (so vielleicht λ 560 vgl. Θ 166). Gleichzeitig aber wird sie im Gegenteil immer mehr persönlich ausgestaltet, eine Entwicklung, die jedoch bei Homer nicht über die Ilias hinaus fortgesetzt wird. Dagegen wird die schon in der Ilias zu spürende Tendenz,

[1] Ebenso im Ausdrucke μοιρηγενής in der Ilias. [2] Bei der Aisa, die wahrscheinlich anfangs mit dem Tode nichts zu schaffen hatte, ist der Unterschied lange nicht so gross (s. u. S. 159). [3] 78 mal in der Ilias, 59 mal in der Odyssee.

die Moira aus einer Todes- zu einer Schicksalsgöttin zu machen, in der Odyssee auf eine dem abstrakteren Charakter dieses Gedichtes mehr entsprechende Art weiter entwickelt: die Moira bezeichnet dort relativ seltener den Tod und öfter das Schicksal. Die alte Bedeutung "Teil" gewinnt dort von neuem grössere Verbreitung.

Die Moira im Kultus.

Um die älteste Art und Bedeutung der Moira richtig bestimmen zu können, müssen wir aber auch die Kultfakta in Betracht ziehen. Die Moiren wurden nicht besonders eifrig verehrt; Weiszäcker zählt fünfzehn Kultstätten auf, von denen jedoch einige zweifelhaft oder wenig bedeutend sind. Ihre Verehrung weist unzweideutige chthonische Züge auf: in Peiraieus bekamen sie unblutige Opfer[1]; in Sikyon[2] wurden ihnen trächtige Schafe, eine Spende aus mit Honig gemischtem Wasser und Blumen als Opfer dargebracht. Ihr Kultus war oft bildlos (Korinth[3], Theben[4], gewiss auch Sikyon). In Sikyon lag ihr Altar im Haine der Eumeniden, mit denen sie auch ein indirektes Zeugnis des Kultes (aus Sparta; sie sind dort mit dem Orestes verbunden[5]) und direkte Zeugnisse der Literatur (T 87, Aisch. Sieben 977—979, Prom. 516, Eum. 961 f.) vereinigen; in Korinth hatten sie einen Tempel neben dem der Demeter und Kore; in der Nähe von diesen Göttinnen nebst dem Pluton waren sie auf dem Hyakinthosaltar zu Amyklai dargestellt[6]; in Lykosura (Arkadien) fanden sie sich auf einem Relief in einer Stoa vor dem Tempel der Despoina[7]; in Halikarnassos nennt sie eine Inschrift neben der Göttermutter (und anderen Göttern)[8]. Mit den Chariten, den Göttinnen der Fruchtbarkeit, (und anderen Gottheiten) zusammen treten sie in einer Weihinschrift aus Panamara (Karien) auf[9]. Neben den Horen, den Spenderinnen des Wachsthums, sind sie am Hyakinthosaltar und in Megara, über dem Kopfe des grossen Zeusbildes dargestellt[10]. Mit der Aphrodite, der grossen Göttin der

[1] I. G. II 1662. [2] Paus. II 11, 4. [3] Paus. II 4, 7. [4] Paus. IX 25, 4. [5] *Wide*, Lakonische Kulte 207 f. [6] Paus. III 19, 4. [7] Paus. VIII 37, 1. [8] Inscr. Brit. Mus. IV 896. [9] Bull. Corr. Hell. XII 272 (59). [10] Paus. I 40, 4 Über die literarischen Beziehungen der Moiren zu den Horen s. Rosch. M. L. I 2, 2716.

Fruchtbarkeit (und besonders des weiblichen Geschlechtslebens), waren sie in Athen, wo die Aphrodite Urania als die älteste der sogenannten Moiren bezeichnet wurde[1], und in Lakonien (wahrscheinlich Sparta)[2] verbunden. Am letztgenannten Ort auch mit der Artemis Orthia, die, wie es Wide glaublich gemacht hat[3], eine alte Geburtsgöttin gewesen ist. Nach literarischen Zeugnissen wurden sie bei Geburten (nebst der Eileithyia) wirkend gedacht, vgl. Pind. Ol. VI 42, Nem. VII 1, Plat. Symp. 206 D[4]; ebenso bei Hochzeiten: vor diesen opferte man nach Pollux[5] der Hera Teleia, der Artemis und den Moiren; über Pind. fr. 30, Aisch. Eum. 961 ff. und Aristophanes Vögel 1731 ff. siehe unten (S. 184); der Ap. Rh. IV 1215 erwähnte Kultus auf Korkyra, wurde, scheint es, von der Legende (oder dem Dichter) mit der Hochzeit des Iason und der Medeia in Verbindung gesetzt. Nach Catullus, der wahrscheinlich diesen Zug selbst nicht erfunden hat, waren sie bei der Hochzeit von Thetis und Peleus zugegen (unten S. 188)[6]. Auch im neugriechischen Volksglauben greifen die *Miren* bei der Geburt, bei der Stiftung der Ehe, und bei dem Tode des Menschen ein[7].

Nicht am wenigstens bemerkungswert ist es, dass die Moiren — ausnahmsweise zwei an der Zahl — in Delphoi ihre Bilder hatten, und zwar im Tempel des Apollon, aber wie es scheint nahe bei dem Altar des Poseidon, nach Pausanias des ältesten Orakelgottes[8]. Auch im Homerischen Hermeshymnus (II 552 ff.) werden die Moiren als Inhaberinnen eines ländlichen Losorakels in den Schluchten des Parnassos erwähnt. Allerdings liest man an dieser Stelle seit *Gottfr. Hermann* allgemein *Thriai*, eine geniale Konjektur, die vielleicht doch nicht über allen Zweifel erhoben ist; man könnte etwa an eine doppelte Benennung der drei

---

[1] Paus. I 19, 2. [2] C. I. G. I 1444. Die Inschrift stammt aus der Römerzeit. [3] Lak. K. 112 ff. *Martin Nilsson*, Griechische Feste 191, fasst sie, mehr allgemein, als eine Göttin der Fruchtbarkeit auf. [4] S. ferner Prell.-Rob. 512[5], Rosch. M. L. II 2, 3091, 50 ff. [5] III 38. [6] Rosch. M. L. II 2, 3091, 33 ff. [7] Rosch. M. L. II 2, 3093, 46 ff. [8] Paus. X 24, 4.

geflügelten Schwestern denken: "Moiren" könnte die allgemeinere, "Thrien" die speziellere, aus den θριαί genannten Steinchen, mit denen man loste, abgeleitete Benennung sein. Wenn wirklich eine Interpolation vorliegt, so ist es jedoch möglich, dass der Interpolator die Moiren als Orakelgöttinnen gekannt hat. Die Beschreibung des Orakels macht einen altertümlichen Eindruck. Nur wenn die Schwestern, deren Köpfe mit Mehl bestreut sind, sich mit Honig inspiriert haben — vgl. das den Moiren in Sikyon dargebrachte Honigopfer — wahrsagen sie das Richtige, sonst nicht. Die Moiren sind ferner, wohl ursprünglich als Orakelgöttinnen, mit der Themis verbunden[1]; in der Theogonie sind sie Töchter von Themis und Zeus, bei Pindaros (fr. 30 Bk.) führen sie dagegen die Themis als Braut dem Zeus zu. Als höchster Lenker der Menschengeschicke, vielleicht aber auch als höchster Orakelgott ist Zeus Moiragetes geworden; so in Athen, Lykosura, Olympia, Delphoi. In Theben dagegen steht der Tempel der Moiren zwischen dem des Zeus Agoraios und dem der Themis, offenbar weil diese Götter mit den Volksversammlungen zu schaffen hatten[2], bei welchen man, besonders in älterer Zeit, oft Orakel einholte[3].

Warum die Moiren Orakelgöttinnen geworden sind, ist leicht zu verstehen. Sich am Leben zu erhalten ist die erste Sorge des Menschen; daraus ergibt sich, dass es die Gottheiten, die den Tod senden, sein müssen, bei denen er sich vor allem über die Zukunft befragen wird. Übrigens sind ja die chthonischen Gottheiten überhaupt sehr oft Orakelgötter. Es ist also nicht nötig, anzunehmen, dass die Moiren nicht nur Todes-, sondern überhaupt Schicksalsgöttinnen gewesen sein müssen, bevor sie Orakel erteilen konnten. Es ist wahr, dass sie schon bei der Geburt eingriffen, um das Schicksal des Menschen zu

[1] Themis war ja die nächstälteste Inhaberin des delphischen Orakels s. Aisch. Eum. 2, Paus. X 53, vgl. Pind. Pyth. XI 9, Plutarch Mal. Herod. 360 D. Über Themis als Orakelgöttin s. ferner Farnell, Cults gr. Stat. III 12 ff., *Hirzel*, Themis, Dike und Verwandtes 3 ff.
[2] Vgl. β 68 f. [3] So z. B. A 62 ff., vgl. β 146 ff.

bestimmen; so schon bei Homer Ω 209 ff., vgl. Γ 182, Z 488 f., ω 29, und ferner in der bekannten Erzählung von der Geburt des Meleagros, die Pausanias[1] aus einem Drama des Phrynichos kannte. Aber überall zielt doch die Bestimmung des Schicksals durch die Moiren allein auf den Tod hinaus. Es ist darum zu vermuten — der homerische Gebrauch scheint dies anzudeuten, und die Kulttatsachen widersprechen wenigstens nicht — dass das Wirken der Moira bei Geburten und Hochzeiten eine später entwickelte Funktion der Todesgöttin sei. Eine ähnliche, obgleich weniger ausgeprägte, Entwicklung haben wir ja schon betreffs der Ker[2] wahrscheinlich gefunden. Sie kann sehr wohl beträchtlich alt sein; es war der primitiven Denkweise etwas Selbstverständliches, dass die Gottheiten des Todes auch Geburt, Wachstum, Fruchtbarkeit bringen konnten.

Dass die persönliche Moira nicht ein Geschöpf der Dichterphantasie, sondern eine im Volksglauben festgewurzelte Göttin — oder Dämonin — war, wird durch den Kultus bestätigt. Dagegen wird es m. W. durch nichts angedeutet, dass sie aus dem Seelenglauben stamme. Vielmehr wird sie durch den durchsichtigen Namen als eine Sondergöttin des Todes charakterisiert: sie ist die “Zuteilerin“, die, welche das Wichtigste, das Schrecklichste von allem, den Tod, zuteilte. Eine Zuteilerin von a l l e m, was dem Menschen begegnete, eine Schicksalsgöttin überhaupt, dies war offenbar eine Schöpfung, die zu vollbringen das Abstraktionsvermögen der früheren Zeit nicht im Stande war. Erst die voll entwickelte griechische Dichtung hat sie geschaffen, oder, richtiger, zu schaffen angefangen.

Es fragt sich endlich, warum Homer in der Regel nur e i n e Moira, der Kultus dagegen m e h r e r e — am öftesten drei — Moiren kennt. Die Antwort muss lauten, dass Homer aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an mehrere Moiren kannte, dass er aber bei jedem einzelnen Todesfalle eine einzelne Moira eingreifen liess. Die älteste

[1] X 31, 4. [2] S. o. S. 105 und 110 f.

Auffassung der Dämonen war offenbar gleichzeitig sehr unbestimmt und sehr konkret. Man traute sich nicht zu, ihre Zahl zu bestimmen, man vermochte sie nicht individuell auszugestalten, aber es war doch eine einzelne Gottheit, deren Wirken man im Einzelfalle ahnte. Später begrenzte man die Zahl, gestaltete die niederen Gottheiten mehr persönlich, bisweilen sogar allegorisch und individuell aus, sprach aber, der zunehmenden Abstraktion gemäss, von ihnen lieber in der Mehrzahl als vorher. Diese Tendenz ist sowohl im Kultus als im Epos wahrzunehmen; im letzteren haben wir sie schon betreffs der Seelendämonen konstatiert.

* * *

Aus derselben Wurzel wie Moira ist Moros gebildet. Dass auch dieses Wort einmal "Teil" bedeutet hat, geht aus dem Kompositum ἰσόμορος O '209' hervor, das "an Macht ebenbürtig" bedeutet und mit dem oben erwähnten (appellativen) Gebrauch der Moira O 195 zu vergleichen ist. Sonst ist die Bedeutung des Moros überall Schicksal, aber das Schicksal, von dem man spricht, ist in den meisten Fällen der Tod. So Σ '465', Φ '133', X '280', Ω 85, α '166', ι '61', λ '409', π '421', υ 241, ferner in der Formel μόρος (ἐστί) T '421'. Wenigstens Φ 133 (κακὸς μόρος) und an den Stellen der Odyssee, die alle ausser α 166 den Moros mit dem Thanatos paaren, ist das Wort sogar am besten mit "Untergang" oder einem anderen Synonym zu Tod zu übersetzen. Der Ausdruck ὑπὲρ μόρον (auch ὑπέρμορον geschrieben)[1] bezieht sich Υ '30', Φ '517' auf den Untergang der Ilios, α '34' und '35' nur indirekt[2], ε 436 aber direkt auf den Tod eines Menschen; ὑπέρμορα (auch ὑπὲρ μόρα geschrieben)[1] B 155 hat wiederum nicht nur zum Tode keine Beziehung, sondern ist auch betreffs des Glücks oder Unglücks ziemlich indifferent, während sonst Moros überall das unglückliche Schicksal bezeichnet. Dies ist auch — was je- Der Moros.

[1] Schon bei den Alten war man sich über die richtige Schreibung nicht einig; s. Schol. A zu Υ 30, B 155. [2] S. u. S. 176 f.

doch durch das Epitheton κακός hervorgehoben werden musste — Z '357', λ '618' der Fall, wo nicht vom Tode die Rede ist. Von den Komposita bedeutet ὠκύμορος A '417', '505' (im Superlativ), Σ '95', '458', α '266', δ '346', ρ '137' "schnell hinsterbend", O '441', χ '75' "schnell tötend"; δύσμορος (X '60', '481', α '49'; η '270', π '139', υ '194', ω '290', '311') und αἰνόμορος (X '481'; ι '53', ω '169') bedeuten "unglücklich"; das erlittene oder zu erleidende Unglück ist X 60, ω 169 und 290 der Tod. — Personifiziert ist Moros bei Homer nirgends.

μόρσιμος. Eine Weiterbildung derselben Wurzel in derselben Ablautstufe findet sich in μόρ(σ)ιμος, das "vom Schicksal bestimmt" bedeutet, aber in der Ilias stets auf den Tod irgendwelche Beziehung hat: μόρσιμον ἦμαρ ist O 613, κ '175' der Todestag; es ist μόρσιμον zu töten E 674 (negativ), getötet zu werden T '417', dagegen ist es μόριμον den Tod zu entfliehen Υ '302'; μόρσιμος bedeutet X '13' "der welcher getötet werden kann", π '392', φ '162' dagegen der Freier, dem es beschieden ist, die Penelope zu gewinnen [1]. —

Obgleich alle diese Wörter ihrer Grundbedeutung gemäss das zugeteilte Schicksal bezeichnen, werden sie überwiegend dann gebraucht, wenn vom unentrinnbaren Tode die Rede ist. Die Verwendung der Wurzel μορ- in dieser speziellen Bedeutung muss also sehr alt und gewiss vorhomerisch sein. Hier wie betreffs der Moira, können wir beobachten, dass diese Verwendung in der Odyssee weniger vortritt als in der Ilias.

* * *

Die Aisa (αἴσιμον u. s. w.). Wir haben nun zu dem anderen Wortstamm zu übergehen, dessen sich Homer bedient, um dem Begriff des Schicksals Ausdruck zu geben, αἶσ-α. Auch hier scheint die ursprüngliche Bedeutung "Mass", "Anteil" zu sein, vgl.

[1] Hiermit ist das (nicht homerische) Eingreifen der Moiren bei Hochzeiten zu vergleichen (S. o. S. 152).

I '378' (ἐν καρὸς αἴσῃ = "in Massen eines Schnitzels"), π '101' und τ '84' (ἐλπίδος αἶσα); auch hier hat sich daraus die prägnantere Bedeutung "gebührender Teil" entwickelt: so wahrscheinlich schon Σ '327', ε '40', ν '138' (der jemandem zukommende Teil der Beute); wie Moira und -moros in demselben Zusammenhang bedeutet Aisa O '209' "Machtgebiet" o. dgl., und κατὰ αἶσαν ist Γ '59', Z '333', K '445', P '716' ganz wie κατὰ μοῖραν mit "nach Gebühr, verständig" zu übersetzen; ὑπὲρ αἶσαν bedeutet Γ '59', Z '333', (vgl. Π 780) folgerecht "wider Gebühr" (anders unten). Die Adjektive αἴσιος (1 mal in der Ilias) αἴσιμος (3 mal in der Ilias, 10 mal in der Odyssee; dazu kommt αἴσιμον in den unten besprochenen Ausdrücken), ἐναίσιμος (5 mal in der Ilias, 9 mal in der Odyssee) bedeuten sämtlich "gebührend", "so, wie es sich gebührt, seiend". Oft ist "verständig" die beste Übersetzung; ausserdem wird ἐναίσιμος als terminus technicus für wahre Zeichen (B '353') und wahre Prophezeiungen (β 159) gebraucht.

An anderen Stellen aber ist die Bedeutung der Aisa in die von "Los", "Geschick", "Schickung" übergegangen. "(Lebens)los", die Dauer des Lebens bezeichnet das Wort A '416' (vgl. ὠκύμορος 417); X '61' bezeichnet es nicht eigentlich den Tod, wohl aber die den Tod begleitenden Umstände; Ω '428', '750' begegnen wir der Formel ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ; κακῇ (A '418', E '209', τ '259') und ἴῃ (X '477') αἴσῃ ist mit "zu einem schlimmen (bzw. gemeinsamen) "Lose" oder "Geschicke" zu übersetzen. Die Bedeutung "Schickung" überwiegt ι '52', wo "die böse Schickung des Zeus" wohl nicht den Tod schlechthin, aber doch eine Schlacht, in der viele fallen, sendet, und λ '61', wo "die böse Schickung des Daimon" den Elpenor betört (und tötet); ferner I '608' (Achill ist auf Schickung des Zeus geehrt worden) und im Ausdrucke ὑπὲρ αἶσαν Z '487' (wo es den Tod gilt), P 321 (die Aisa des Zeus), durch den der Dichter angiebt, dass etwas mit dem gebührenden, im voraus bestimmten Gang der Ereignisse in Widerspruch steht. Wie sich diese

Bedeutung aus der Grundbedeutung 'wider Gebühr' entwickelt hat, zeigt am besten II 780.

Zu derselben Stufe der Bedeutungsentwicklung gehört ferner der Ausdruck αἶσά (ἐστί τινι) = "es ist (einem) beschieden", welcher vorkommt: Π '707' (Ilios zu zerstören), Ω '224' (zu sterben); ε '113' (ebenso, aber negiert), '206' (Leiden zu ertragen), '288' (gerettet zu werden), ϑ ›511‹ (unterzugehen) ν '306' (Leiden zu ertragen), ξ '359' (zu leben), ο '276' (zu irren), ψ '315' (heimzukehren, negiert). — Dieselbe Bedeutung hat αἴσιμόν ἐστι I '245' (zu sterben), O ‚274‚ (es war den Jägern nicht beschieden das Wild zu erreichen), Φ '291' (zu sterben, negiert), ‚495‚ (es war der Taube nicht beschieden vom Habicht gefangen zu werden); ο 239 (in Argos als Herrscher zu wohnen). αἴσιμον ἦμαρ dagegen bezeichnet fast durchweg den Todestag: so Θ 72 (nicht ganz genau[1]), Φ '100', X 212, π '280'.

Das vorausbestimmte, unentrinnbare Schicksal bezeichnet Aisa Π '441', X '179'; beidemal ist vom Tode die Rede: ein Mann ist "schon längst der Aisa verfallen" (πεπρωμένος). Es ist nicht unmöglich, dass Aisa hier beginnt, personifiziert zu werden. Ganz persönlich tritt sie zweimal als Göttin des Schicksals auf: Υ '127 f.' ("Achill soll das erleiden, was ihm die Aisa bei der Geburt zuspann", d. h., wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, den Tod); η '197 f.' wird dasselbe — mit Beifügung der Klothen s. u. — betreffs des Odysseus gesagt, jedoch ohne den bestimmten Hinweis auf den Tod. Die Aisa wird also wie die Moira als Spinnerin gedacht.

Es ist leicht ersichtlich, dass die Entwicklung der Aisa mit der der Moira parallel läuft. Doch finden sich ein paar recht bemerkenswerte Verschiedenheiten. Erstens herrscht die persönliche Auffassung bei der Moira weit entschiedener vor als bei der Aisa. Es wird nirgends gesagt dass die Aisa, wie die Moira so oft, einen "ergriff", "bezwang", "fesselte" u. s. w.; nur einmal heisst es, dass "die

[1] Denn alle Achaier sollen ja nicht sterben (vgl. o. S. 106 ff).

Aisa des Zeus“ einigen “bevorstand“ (ι 52). Dass Aisa “irgend einen zum Tode führt“, hören wir nirgends. Moira ist 3 mal mit persönlichen Göttern zusammengestellt, Aisa nur 1 mal (in der Odyssee) mit den Klothen; von mehreren Moiren hören wir bei Homer ein einziges Mal, dagegen kommt Aisa überhaupt nur im Singular vor. Da diese ferner im Kultus gänzlich fehlt, so ist sie offenbar erst durch das Epos und zwar in dessen späteren Schichten personifiziert worden.

Zweitens hat die Aisa weniger mit dem Tode zu schaffen als die Moira. In der Ilias steht jene an 8 bis 10[1] Stellen von 25, in der Odyssee an etwa 3 bis 6[2] von 16 zu Tod oder Untergang in Beziehung. Auch dies bestätigt die Vermutung, dass die Moira, nicht aber die Aisa schon vorhomerisch eine persönliche Todesgöttin war.

* * *

Die Klothen.

Nebst der Aisa werden η ‘197’ die Klothen oder, wie viele Handschriften wollen, Kataklothen — es ist zweifelhaft ob κατὰ zu Κλῶθες oder zu νήσαντο (198) zu führen ist — “die schwerwaltenden (βαρεῖαι) Spinnerinnen“, erwähnt. Man denkt hier natürlich an Klotho, dem Hesiodeischen Namen der ersten Moira. Wahrscheinlich sind es auch die Moiren, die hier sämtlich mit einem analogen Namen benannt sind. An eine besondere Personifikation der Schicksalsgöttinnen zu denken, von der sonst nichts verlautet, dazu findet sich keine Veranlassung.

* * *

Unpersönliche Bezeichnungen des Schicksals.

Der Begriff des Schicksals wird auch bei Homer durch ganz unpersönliche Wörter bezeichnet. Hierher gehören vor allem εἵμαρται = “es ist einem zugeteilt“, aus derselben Wur-

[1] Z 487, Π 441, Υ 127, Χ 61, 179, Ω 224, 428, 750 und (mehr zweifelhaft) Α 416, 418. [2] ε 113, ϑ 511, λ 61 und (mehr zweifelhaft) η 197, ι 52, τ 259.

zel wie Moira, Moros gebildet, das — stets im Pluskvamperfektum — Φ ‘281’, ε ‘312’, ω ‘34’ vorkommt, und πέπρωται, “es ist gewährt, bestimmt“, das sich Γ ‘309’, Ο ‘209’, Π ‘441’, Σ ‘329’, Χ ‘179’ — überall ausser Σ 329 im Partizip — findet. An allen diesen Stellen ausser Ο 209, die von einem beschiedenen Machtgebiet handelt[1], ist vom Tode die Rede (der Tod ist jemandem verhängt, oder jemand ist dem Tode verfallen), was zum Überfluss beweist, welche grosse Rolle der Gedanke an den Tod bei der Ausbildung des Schicksalsbegriffes gespielt hat.

* * *

Schicksal und Gottheit.

Ältere Ansichten.

Die Frage, wie sich bei Homer die Macht der Götter und besonders des Zeus zur Macht des Schicksals verhält, ist eine ebenso alte als vielbesprochene Streitfrage, über die man lange nicht zur Einigung gekommen ist[2]. Zwei Grundanschauungen stehen sich immer noch mehr oder weniger schroff gegenüber. Während einige mit Welcker — der wohl nicht der erste, aber gewiss der bedeutendste Vertreter dieser Ansicht gewesen ist — behaupten, dass das Schicksal überall mit dem Willen des Zeus identisch sei, und dass man nur durch Missdeutung einiger Stellen die entgegengesetzte Meinung aus Homer habe herauslesen können, so scheint es anderen offenbar, dass Zeus und die Götter doch in letzter Linie dem Schicksal untergeordnet seien. Diese Ansicht ist besonders von Nägelsbach[3] eingehend motiviert worden. Stets von seiner Vorliebe beeinflusst, in Homer einen Vorläufer des Christentums zu sehen, findet er in der Überordnung der Moira über die Götterwelt einen Versuch, das Bedürfnis des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. Da aber die homerische Vorstellung dieser über die Götter er-

[1] Vgl. o. S. 157. [2] Über die namhaftesten älteren Vertreter der verschiedenen Ansichten s. Nägelsbach Hom. Th.[2] 120 f., Gruppe Gr. M. II 989[3]. [3] a. a. O. 143 f.

hobenen Schicksalsmacht keine Persönlichkeit und somit keine Fähigkeit habe verleihen können, entgegengesetzte Bestrebungen niederzukämpfen, so müsste sie andrerseits die Moira als identisch mit dem höchsten Gott oder mit dem Gesammtwillen der Götterwelt hinstellen. Auch Lehrs[1], der sonst nicht gern mit Nägelsbach zusammengeht, findet nicht nur die homerische, sondern die ganze hellenische Anschauung von dem, allerdings nicht theologisch festgelegten, Glauben beherrscht, dass die Götter zwischen den Menschen und dem Schicksal standen, es, so weit es möglich war, mildernd und "die gleichsam fällig gewordenen Schicksale" je zu ihrer Zeit herbeiführend. In neuerer Zeit ist Gruppe, obgleich mit einer ganz anders gefärbten Motivierung, zu demselben Schluss wie Nägelsbach gekommen. Die Götter, sagt er, haben das Schicksal ebenso wenig gemacht wie die Welt, aber das Eintreten des Schicksals wird durch die Götter vermittelt und verbürgt; daher ist für den Menschen der Wille der Götter und besonders des Zeus mit Schicksal gleichbedeutend[2].

Der erstere Standpunkt hat jedoch die bei weitem zahlreichsten Vertreter gefunden. Er wird z. B. in neuerer Zeit von den Deutschen Christ, Bohse und Weiszäcker, dem Norweger Aars und den Engländern Farnell[3] und *Jebb*[4] verteidigt. Jebb hebt jedoch hervor, dass "fate and the gods appear as concurrent and usually harmonious agencies", und dass "there is no attempt to separate them distinctly or to define precisely the relation, in which they stand to each other". Auch Bohse konstatiert, dass die Schicksalsgottheiten, auf volkstümlicher Vorstellung beruhend, neben den Göttern aber nicht im Gegensatz zum Willen der Götter walten, ohne dass das Verhältnis beider zu einander deutlich ausgesprochen wäre[5].

Auch an Vermittlungsversuchen zwischen den beiden

---

[1] Pop. Aufs. 223 ff. [2] Gr. M. II 989 ff. [3] Cults gr. Stat. I 79. [4] Introduction to Homer 51. [5] Die Moira bei Homer 22.

streitenden Richtungen hat es nicht gefehlt. Schon früh fanden sich Gelehrte — Welcker nennt[1] unter ihnen Männer wie Heyne und Gottfr. Hermann — welche beobachtet zu haben glaubten, dass Homer bald das Schicksal als grösser als die Götter, bald die Götter als grösser als das Schicksal auffasse. Jüngst hat Finsler[2] die Ansicht ausgesprochen, dass die Moira ursprünglich ausserhalb des Götterbereiches als eine Macht für sich dastand, die sehr wohl stärker erscheinen konnte als die Götter, dass sich jedoch die Angaben über die Moira und ihr Verhältnis zu den Göttern widersprachen, und dass die Dichter auf verschiedene Weise, aber ohne vollen Erfolg bestrebt waren, den Widerspruch auszugleichen, bis endlich der Dichter, welcher (nach der individuellen Ansicht Finslers) aus dem vorhandenen epischen Gute zuerst die Ilias geschaffen hat, die Moira entschieden dem Zeus unterordnete. Es ist zwar ein grosser Verdienst Finslers, dass er das Verhältnis der Moira zu den Göttern als ein sich entwickelndes auffasst; die Entwicklung scheint mir aber aus den unten zu erwähnenden Gründen eher den entgegengesetzten Weg gegangen zu sein als den von ihm angenommenen.

Eine interessante und selbständige Ansicht hat der dänische Gelehrte, S. L. Tuxen[3], vorgebracht. Ihm zufolge ist der homerische Schicksalsglaube aus dem Gefühl der Prädestination und vor allem aus dem Gedanken an den Tod hervorgegangen. Das Schicksal wird eben darum zuweilen als mächtiger als die Götter gedacht. Es ist der Regel nach nur das Schicksal des Einzelnen, das der Dichter berücksichtigt, aber es finden sich doch einige Stellen, wo er sich zu einem universelleren Standpunkt erhebt und das Schicksal als ein gemeingültiges auffasst. Der Dichter empfindet dann auch das Bedürfnis, dies Schicksal in einer persönlichen Göttin zu personifizieren, deren Machtgebiet er jedoch nicht gegen das freie Gefallen der Götter genau

[1] Gr. G. I 184³. [2] Homer 442 ff., 454. [3] Skæbnetroen hos Homer im Festskrift til J. L. Ussing (Københ. 1900) 243 ff.

abzugrenzen vermag. Als definitiv personifiziert begegnen uns die Moiren zuerst bei Hesiodos, aber die Idee des Schicksals können wir bei Homer in ihrem Entstehen beobachten. — Dass die Moira erst bei Homer anfängt personifiziert zu werden, kann ich, wie aus der obigen Auseinandersetzung hervorgeht, nicht glauben, dass aber der Begriff des Schicksals Homer nicht vorgelegen hat, sondern von ihm ausgebildet worden ist, das ist ein sehr fruchtbarer Gedanke Tuxens. Warum und wie er entstanden ist, und besonders warum die Götter dem Schicksal untergeordnet gedacht wurden, das hat aber auch Tuxen nicht genügend aufgeklärt; wahrscheinlich hat ihm sein stark unitaristisch gefärbter Standpunkt verhindert, die Stufen der Entwicklung des homerischen Schicksalsbegriffes zu unterscheiden.

* * *

Das Machtgebiet des Schicksals und das der Gottheit.

Dass die göttliche Macht und das Schicksal bei Homer grossenteils selbständige Mächte sind, die jede für sich bestehen und nicht mit einander in Konflikt geraten, wird niemand verneinen. Offenbar ist dieses Verhältnis, wenn nicht das ursprüngliche, so doch ein ursprüngliches gewesen. Denn sehr oft, wenn wir von einer Wirkung der Moira (bzw. Aisa) oder von irgend einem durch das Schicksal beschiedenen hören, ist gar nicht von den Göttern die Rede. Der grösste Teil der hierher gehörigen Stellen finden sich in der direkten Rede oder in formelhaften Ausdrücken, welche der Sänger aus im täglichen Leben gebräuchlichen Redensarten gebildet haben kann. Zum Beweis zähle ich die Stellen auf: P ‘421’ [1], Ψ ⸢80⸣ (“es ist einem Moira“); Δ 517, E 83 [2], Z ‘488’, M 116, Π 334 [2], ‘853’ [3], P ‘478’ [4], ‘672’ [4], Υ 477 [2], X ‘436’ [4], β ‘100’ [5], ρ 326, τ ‘145’ [5] = ω ‘135’ [5] (die Moira greift, wahrscheinlich persönlich, als Todes-

[1] Über die hier, S. 163—166, gebrauchten Zeichen s. S. III. [2] ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή (Formel). [3] ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή; so auch Ω ⸢132⸣ (s. u. S. 179). [4] θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει (Formel). [5] μοῖρ᾽ ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο (ebenso).

göttin ein, s. o. S. 147); E 613, 629, N 602, X 5 (sie greift schon vor dem Tode ein, s. o. S. 148); Ω '49'[1], '209' (sie ist ganz persönlich). Ferner κ '175' (μόρσιμον ἦμαρ), π '392' und φ '162' (μόρσιμος). Ferner Ω '224', ϑ '511', ο '276', ψ '315' ("es ist einem Aisa"); O '274', Φ '495', ο 239 (es ist αἴσιμον), Φ '100' (αἴσιμον ἦμαρ), Z '487' (ὑπὲρ αἶσαν); η '197' (Aisa und die Klothen)[2]. — Es ist jedoch immerhin zu bemerken, dass in den Fällen, wo das Schicksal durch unpersönliche Ausdrücke bezeichnet ist, "das Beschiedene" sehr wohl im Munde des Sprechenden "das von den Göttern beschiedene" bedeuten kann, obgleich er dies nicht bestimmt aussagt.

Dass sich das Machtgebiet des Schicksals von dem der Gottheit trennen lassen solle, war schon deshalb undenkbar, weil alles, was durch die Schicksalsmächte bewirkt oder von einem unpersönlichen Schicksal beschieden wurde, an anderen Stellen den Göttern zugeschrieben ist. Wenn die Moira (Ω '209') oder die Aisa (Υ '127 f.') einem bei der Geburt Böses zuspinnt, so hat auch Zeus K '71' Menschen bei ihrer Geburt grosses Mühsal bestimmt. Wenn der glückliche unter den Freiern der Penelope μόρσιμος heisst, so hören wir sonst auch von den Göttern, dass sie die Ehe stiften (δ 7, ζ '180 f.', ο '26'). Wenn die Moira vor allem eine Todesgöttin ist, und überhaupt das vom Schicksal beschiedene am häufigsten mit dem Tode identisch ist, so lassen auch die Götter sehr oft Menschen sterben, wie z. B. Z '368' (die Götter töten jemanden unter den Händen der Feinde), Σ '115 f.' = X '365 f.' (Zeus nebst den anderen Göttern gibt die Ker), Φ 47 f. (ein Gott wird jemanden zum Hades senden), γ '242' (die Götter sannen dem Odys-

[1] Die Stelle steht allerdings in der Götterrede. [2] Dazu kommen noch die Stellen wo Moira (Γ '101', [Δ '170']; vgl. μοιρηγενής Γ '182') und Moros (Φ '133', α '166', λ '409', '618', π '421', υ 241), appellativ gebraucht sind, ferner die, wo -moros in Zusammensetzungen vorkommt (ὠκύμορος δ '346', ρ '137', χ 75; δύσμορος X '481', π '139', ω '290', '311'; αἰνόμορος X '481').

seus den Tod und die Ker aus), λ '555 f.' (der Tod des Aias war ein von den Göttern gegebenes Übel — vgl. '558 ff.', wo gesagt wird, dass ihm Zeus die Moira gegeben hat), ω '96 f.' (Zeus ersinnt jemandem Verderben). Doch ist zu bemerken, dass während die Moira in der Regel selbst ihr Opfer "ergreift", "bezwingt" u. s. w., so "töten" die Götter in den dem homerischen Volksglauben angehörigen Stellen — in den Sagen ist es allerdings anders — nirgends direkt Menschen und auch nur selten wie Z '368' indirekt; die Götter sind nur Urheber, die Moira aber — in ihrer ältesten Gestalt — wirkt selbst. Wenn ferner die Moira Ω '209 ff.' jemandem einen besonders schmälichen Tod zuspinnt, so machen auch die Götter bisweilen den Tod besonders grausig: X '60 ff.' (Zeus wird jemanden αἴσῃ ἐν ἀργαλέῃ töten), '403 f.' (Zeus), α '234 ff.' (die Götter)[1], γ '88' (Zeus). Wenn der Untergang der Ilios vom Schicksal bestimmt ist (ϑ '511', vgl. Υ '30'), so sind es doch am öftesten die Götter, von denen man die Zerstörung der Stadt erwartet (A '18 f.' die Götter, Δ '164 ff.' Zeus, N '624 f.' ebenso, ϑ '578 f.' die Götter). Wenn es dem Odysseus "Moira ist" heimzukehren (s. o. S. 146) oder "Aisa" sein Leben zu retten (ξ '359'), so sind es noch öfter die Götter, welche die Heimkehr geben oder verhindern (s. o. S. 56 und 71), und welche jemandem das Leben bewahren (z. B. Θ '242 ff.' Zeus, Υ '92 f.' ebenso, ξ '310 ff.' ebenso, π '364' die Götter). Wenn es jemandem Aisa ist zu irren (ο '276'), so sendet auch der Daimon Irrfahrt (π '64'). Wenn es einem Aisa ist, ins Exil nach Argos zu gehen und dort zu herrschen (ο 239 f.), so lassen auch Zeus und die anderen Götter einen landsflüchtigen nach Argos kommen (Ξ '119 f.') und verleihen oft königliche Würde (s. o. S. 58 und 71)[2].

Man sieht, der Parallelismus erstreckt sich über das ganze Machtgebiet des Schicksals. Wir finden ihn so-

---

[1] Vgl. doch o. S. 117. [2] Das jedesmalige Eingreifen der Götter ist in der Regel nicht durch alle vorhandene, sondern nur durch einige typische Beispiele beleuchtet.

gar in dem sprachlichen Ausdruck des Göttereingreifens wieder. Wie die Moira (Ω '209 f.') und die Aisa (Υ '127 f.', η '197 f.') einem etwas ἐπένησε und die Schicksalsgöttinnen Klothen heissen (η '197'), so heisst es auch mehrmals, dass die Götter den Menschen etwas ἐπέκλωσαν (oder -ώσαντο): Ω '525'; α 17, γ '208', δ '207 f.' (Zeus), ϑ '579', λ '139', π '64' (der Daimon), υ '195 f.' — wie man sieht, doch nur in der Odyssee und in dem dieser vielfach verwandten Ω. Auch betreffs der Schicksalsmächte scheint diese bildliche Ausdrucksweise späteren Ursprungs zu sein.

Je mehr sich die epische Dichtung sowohl in logischer als in ästhetischer Hinsicht entwickelte, um so mehr mussten die Dichter das Bedürfnis empfinden, über das Verhältnis der Gottheit zum Schicksal ins klare zu kommen. Mit der gesteigerten Reflexion hatte sich der Begriff des Schicksals erheblich erweitert: man begnügte sich nicht mehr vom Schicksal des Einzelnen zu sprechen — die Idee von einem universellen, allen Menschen gemeinsamen Schicksal begann sich auszubilden; die Moira wurde allmählich etwas mehr als Todesgöttin, und auch die unpersönlichen Ausdrücke des Schicksalsbegriffs wurden nicht mehr ausschliesslich vom Tode gebraucht. Aber auch die Auffassung des Götterregiments war demselben systematisierenden Drang unterworfen, man wollte die Götterregierung immer mehr als eine einheitliche, planmässige auffassen. Die Idee des Schicksals war aus derselben Wurzel wie der Götterglaube entsprungen: aus der Beobachtung der Lebensereignisse und besonders aus der bitteren Einsicht, dass eine dem Menschen überlegene und am häufigsten feindlich gesinnte Macht sein Leben nach ihrem Gutdünken gestaltete, und zwar auf eine Weise, die der menschliche Verstand nicht fasste. Jetzt fand man es nicht mehr ausreichend, die einzelnen Kundgebungen dieser Macht mit einem "so haben es wohl die Götter gewollt" oder "so war es beschieden" zu erklären. Jetzt wollte man die Handlungen der übermenschlichen Mächte motivieren und in

einen vernünftigen Zusammenhang bringen. Dieses Ziel liess sich aber unmöglich gewinnen, so lange das Verhältnis der göttlichen Macht zur Macht des Schicksals noch nicht aufgeklärt war.

Eine besondere Färbung hatte diese Aufgabe dadurch bekommen, dass die Persönlichkeit der Moira (und der Aisa) bei der Entwicklung der dichterischen Gewandtheit und der Denkfähigkeit der Sänger immer bestimmter aufgefasst und immer genauer charakterisiert wurde. Es musste sich dann die Frage melden, welche Stellung diese Gottheit zu den olympischen einnehme. Fürs erste soll nur darauf hingewiesen werden, dass die homerischen Sänger, ihrer ganzen Veranlagung gemäss, geneigt sein mussten, die ehemalige Todesgöttin den Olympiern gegenüber in den Hintergrund zu schieben.

Die Moira den Göttern beigeordnet.

Am einfachsten konnte man sich durch eine Art von Juxtaposition der Rivalität der übernatürlichen Mächte erledigen: man fügte die Moira den anderen persönlichen Göttern bei, man gesellte sie zu anderen, am öftesten olympischen Göttern. So Π 849 zu Apollon, Τ 87 zu Zeus und der Erinys, 410 wieder zu Apollon; überdies werden Σ 119 die Moira und der Zorn der Here als zusammenwirkend gedacht. Damit war aber nicht viel gewonnen. Die Olympier standen ja unter einander in einem stetigen Hader über die Macht. Sollte sich die den ganz persönlichen Göttern eingereihte Moira wie die anderen dem Zeus unterzuordnen haben? Bei Homer wird eine derartige Unterordnung nicht ausdrücklich bezeugt; nur ist es vielleicht nicht nur aus metrischen Gründen geschehen, dass Zeus Τ 87, an der einzigen Stelle wo er mit der Moira zusammen genannt wird, ihr vorausgestellt ist. — Die hier genannten Stellen sind aber (ausser Τ 87) episch gefärbt, obgleich sie sich in direkter Rede finden. Sie geben also gewiss nicht das primäre Verhältnis zwischen den Göttern und der Vertreterin des Schicksals an. Um diesem Verhält-

nis auf die Spuren zu kommen, müssen wir andere Stellen aufsuchen, wo der Dichter dem Volksglauben näher steht.

Das Schicksal von den Göttern gesandt.

Es ergibt sich dann, dass auch die relativ volkstümliche Auffassung bei Homer nur mit einer gewissen Scheu die konkrete (obgleich nicht persönlich ausgestaltete) Moira der Gottheit unterordnet: Φ 82 f. sagt Lykaon, dass die verderbliche Moira ihn in die Hände des Achilleus gegeben habe — "ich dürfte dem Zeus verhasst sein". X 301 ff. ruft Hektor aus, als er einsieht, dass ihm der Tod bevorsteht: "so ist es wohl schon lange dem Zeus und dem Apollon lieb gewesen, die mich vorher beschützt haben; jetzt aber erreicht mich die Moira"; diese Stelle ist übrigens wahrscheinlich episch gefärbt. Man sieht, dass beide Male die Unterordnung der Moira mehr aus dem Zusammenhang herauszulesen als direkt ausgesagt ist[1].

Anders verhält es sich aber mit dem unpersönlichen Schicksal. Dass die unpersönliche Macht der persönlichen unterliegen musste, war für die homerischen Menschen, deren Denkweise immer noch ganz konkret war, ursprünglich selbstverständlich. Man hat übrigens keinen Grund anzunehmen, dass zuerst ein wirklicher Schicksalsbegriff ausgebildet und dieser dann den Göttern untergeordnet wurde. "Das Geschick", "das, was beschieden war" wurde im Gegenteil, insofern man überhaupt über dessen Art und Ursprung nachdachte, von Anfang an als eine Manifestation der göttlichen Macht aufgefasst.

Auf diese Weise sind also die Ausdrücke Διὸς αἶσα I 608 f., P 321, ι 52; μοῖρα θεῶν γ 269, χ 413; μοῖρα θεοῦ λ 292; δαίμονος αἶσα λ 61 zu erklären. Es ist zu bemerken, dass in der Ilias die Aisa weniger ein absolutes, unentrinnbares Schicksal als den — allerdings durchgeführten — epischen Plan des Zeus bezeichnet; in der Odysse da-

[1] Dasselbe Verhältnis haben wir bei den Harpyien beobachtet (s. o. S. 118). Die S. 169 erwähnte Eigentümlichkeit des homerischen Satzgefüges (Beiordnung statt Unterordnung) kann hierbei nicht als ausreichende Erklärung gelten.

gegen scheint wirklich sowohl Aisa wie Moira, mehr volkstümlich, als das von den Göttern (oder von einem Gotte) verhängte unentrinnbare Schicksal (oder eine mehr momentane Schickung) gemeint zu sein.

An anderen Stellen ergibt es sich ganz unverkennbar aus dem Zusammenhang — man muss sich erinnern, dass Homer oft Sätze koordiniert, wo wir den einen Satz dem anderen unterordnen würden — dass das Schicksal von den Göttern gesandt wird. So I 244 ff.: Odysseus fürchtet, dass die Götter die Drohungen des Hektor erfüllen werden, "und es wird unser Los (αἴσιμον) sein in Troia zu sterben"; wenn Achilleus Σ 115 f. voraussetzt, dass Zeus und die anderen Götter die Ker senden werden, so fasst er wohl auch "dieselbe Moira", die nach 120 ihm (wie dem Herakles, vgl. S. 179) bestimmt ist, als eine Schickung der Götter auf; noch deutlicher sagt Achilleus Σ 328 ff., dass Zeus nicht die Hoffnungen der Menschen erfülle, denn ihm und dem Patroklos sei es beschieden (πέπρωται) in Troia zu sterben; wenn Achill T 421 bekennt, er wisse, dass es ihm "Moros ist" dort zu sterben, so bezieht sich dieser Ausdruck auf die Voraussage des Rosses (417), dass es ihm μόρσιμον sei, vor einem Gotte (und einem Manne) zu fallen. — δ 475—480 verkündigt Proteus dem Menelaos, dass es ihm nicht Moira sei heimzukehren, bevor er den Göttern geopfert habe, dann aber werden sie ihn reisen lassen; ε 206 f. sagt die Kalypso zum Odysseus: "wenn du nur wüsstest, was es dir Aisa ist auf der Fahrt zu ertragen!", und dieser erwidert (221 ff.): "wenn mich irgend einer der Götter auf der hohen See Schiffbruch erleiden lässt", u. s. w.; ε 300 ff. erinnert sich Odysseus der Voraussage der Kalypso, und schreibt es dabei offenbar dem von Zeus gesandten Sturm zu, dass es ihm, wie es scheint, beschieden ist (εἵμαρτο 312), erbärmlich unterzugehen; λ 559 f. sagt Odysseus ausdrücklich dem in Hades weilenden Aias, dass Zeus ihm "die Moira sandte"; ξ 357 ff. erzählt er in einer erdichteten Geschichte, wie ihn die Götter retteten,

“denn es war mir noch immer Aisa zu leben“. Auch der “Schicksalstag“, der nach π 280 den Freiern bevorsteht, ist ihnen ohne Zweifel von Zeus und Athene verhängt (vgl. 260 f., 297 f.).

Weniger bestimmt als Schicksal wird das Geschick des Menschen an anderen Stellen bezeichnet, wo es auch von den Göttern abhängig ist. So Z 357, wonach Zeus der Helena und dem Paris “einen bösen Moros gesandt hat“. O 441 hat gewiss Teukros sowohl die Pfeile, “die schnell den Moros bringen“, als den Bogen von Apollon erhalten. X 60 f. klagt Priamos, dass Zeus ihn, den unglückseligen, “in einer bitteren Aisa töten soll“. — α 49 (an einer ganz epischen Stelle) klagt offenbar Athene den Zeus an (vgl. 59 ff.), weil Odysseus unglücklich (δύσμορος) ist; α 266 f. “liegt es im Schosse der Götter“, ob die Freier ὠκύμοροι werden sollen; η 270 f. ist es offenbar Poseidon, der den Odysseus δύσμορος gemacht hat; ι 53 (αἰνόμοροι) und 61 (μόρος) sind mit 52 (S. 168) zusammenzustellen; υ 194 f. sind es die Götter, die den bettelnden König δύσμορος gemacht haben; ω 169 hat Odysseus doch wohl von Zeus (164) die Anschläge gelernt, welche den “sehr unglücklichen“ (αἰνόμοροι) Freiern den Tod bereiteten. An so gut wie allen diesen Stellen ist es offenbar der Volksglaube, der uns entgegentritt.

Derselbe Gedanke von der Unterordnung des Schicksals unter die Götter wird auf eine andere Weise ausgedrückt, wenn gesagt wird, dass die Götter das Schicksal vorauswissen. So Γ 308 f.: Priamos spricht vor dem Einzelkampf des Paris und des Menelaos den Glauben aus, dass Zeus und die anderen Götter wohl wissen, wem der Tod beschieden (πεπρωμένος) ist — offenbar weil er annimmt, dass sie eingreifen werden (vgl. 298 ff.). H 52 f. hat der Seher Helenos von den Göttern vernommen, dass es dem Hektor nicht Moira sei, im Zweikampfe mit dem Aias zu fallen. Man holte sich natürlich, wenigstens ursprünglich, von den Göttern Orakel ein, nicht weil sie den Willen anderer hö-

heren Mächte kannten, sondern weil sie selbst die bestimmenden Mächte waren; dass auch in diesem Falle die Götter, deren Stimme Helenos vernahm, über den Einzelkampf wirklich bestimmten, geht aus dem unmittelbar vorhergehenden Göttergespräch hervor. X '279 f.' ruft Hektor aus, als Achilleus ihn mit seinem Speere nicht getroffen hat: "du hattest also nicht meinen Moros von Zeus vernommen, was du doch vorgabst"; er denkt, scheint es, an 270 ff., wo Achill versichert, dass Hektor dank der Athene vor seiner Lanze fallen werde; vgl. ausserdem 301 ff. — υ 75 f. geht Aphrodite zu Zeus, um von ihm, "der weiss, was allen Menschen beschieden und nicht beschieden ist (μοῖραν τ' ἀμμορίην τε)", für die Pandareostöchter einen Ehebund zu erbitten; in der Sage ist es nun offenbar Zeus gewesen, der das Schicksal der Mädchen bestimmt hat[1]. — Wenn dagegen Athene ν 306 f. dem Odysseus zu erzählen verspricht, was es ihm "Aisa ist daheim zu ertragen", so wird es nicht aus dem Zusammenhang klar, ob es die Götter sind oder nicht, die ihm diese Leiden senden werden. Ebenso unbestimmt drückt sich Leukothea aus, wenn sie ε 345 sagt, dass es dem Odysseus Moira sei im Phaiakerlande gerettet zu werden[2].

Von den letztgenannten Stellen sind mehrere episch gefärbt, obgleich der Dichter oft die epische Erzählung an eine volkstümliche Vorstellung geknüpft hat. Auch sonst werden die episch wirkenden Götter als Beherrscher des Schicksals gedacht: O 613 f. bereitet Athene schon dem Hektor den Schicksals-(d. h. Todes-)tag vor. Υ 300 ff. will Poseidon den Aineias retten, damit Zeus nicht erzürne, denn es ist ihm μόριμον zu entfliehen. Φ 273 ff. ruft Achilleus dem Zeus zu: "will mir denn keiner der Götter beistehen? — — — jetzt ist es mir zugeteilt (εἵμαρτο) einen erbärmlichen Tod zu sterben". V. 289 ff. tröstet ihn Poseidon: er und Athene werden ihm mit Erlaubnis des Zeus Helfer sein; es sei ihm also nicht beschieden (αἴσιμον) vom Flusse

[1] S. o. S. 118. [2] Vgl. V. 288 f. (s. u. S. 178).

überwältigt zu werden. — ε 41 knüpft Zeus an seine Botschaft, welche Hermes der Kalypso überbringen soll, eine Voraussage an, dass es dem Odysseus Moira sei heimzukehren, die später (113 ff.) von Hermes in anderer Form wiederholt wird; dass es aber die Götter sind — und vor allen anderen Zeus — die über die Heimkehr des Odysseus zu bestimmen haben, geht aus dem Gespräche α 48 ff. (besonders 76 ff.), und aus ε 30 ff., 118 ff., 137 ff. hervor.

Die Kerostasien.

Es gibt bei Homer einige Stellen, in welche man sowohl die eine als die andere Auffassung vom Verhältnis der Götter zum Schicksal hineinzulesen versucht hat. Besonders bedeutend sind unter diesen Stellen die beiden Wägeszenen, die Kerostasien (Θ 69 ff., X 209 ff.)[1]. Es fragt sich, ob Zeus, wie Nägelsbach[2] und Tuxen[3] wollen, durch diese Handlungen den Willen eines ausser ihm vorhandenen Schicksals sucht, oder, wie Welcker und nach ihm die meisten meinen, die Wage Zeus' Entscheidung oder wenigstens Zeus' Macht symbolisiert. Eine gute Stütze für diese letztere Anschauung liefern die von Welcker herangezogenen Stellen Π '658', wo Hektor "die heilige Wage des Zeus erkennt", und T '223 f.'[4], wo "Zeus, der Verwalter des Krieges, die Wage neigt". Auch Theognis spricht 157 f. von der Wage des Zeus, nach deren Schwankungen man bald reich, bald arm wird. Wir haben offenbar hier mit einer sprichwörtlichen Ausdrucksweise zu schaffen, die in einer volkstümlichen religiösen Vorstellung wurzelt. Wenn wir nun die beiden Wägeszenen näher untersuchen, so ergibt es sich, dass im Θ Zeus vor der Szene und zwar aus eigener Machtvollkommenheit seinen Entschluss gefasst hat. Doch ist diese ganze Szene wahrscheinlich aus X übertragen worden, und dort ist es freilich Zeus, der über das Los der beiden Kämpfer — das durch die Wage symbolisiert wird — entscheidet, aber nicht ganz aus freiem Willen. Er hat eben der Athene nachgegeben (167

---

[1] Vgl. S. 88 ff. [2] Hom. Th.[2] 134. [3] Festskr. til Ussing 248, 259. Vgl. auch Wilamowitz Sitz.-ber. Ak. Wiss. Berl. XXI, 1910, 387. [4] Über die Zeichen s. S. III.

ff.), und zwar weil Hektor "schon längst der Aisa verfallen" sei. Dass aber die Wage die Macht der Aisa und nicht die des Zeus symbolisieren solle, wird von Homer auf keine Weise angedeutet und ist an sich nicht wahrscheinlich, denn dann würde wohl die Wägung dem Beschluss des Zeus vorangegangen und nicht nachgefolgt sein. Die Wägeszene und das Gespräch zwischen Zeus und Athene gehören vielmehr ganz verschiedenen Anschauungen an: jene (wie Π 658, Τ 223 f.) einer volkstümlichen, nach welcher Zeus höchster Herr des Schicksals ist; diese einer späteren, epischen, von welcher wir unten zu sprechen haben werden.

Die Götter Diener des Schicksals?

An anderen Stellen könnte es scheinen, als wären die Götter nur die Vollstrecker dessen, was vom Schicksal geboten ist, also die Diener der — unpersönlichen — Schicksalsmacht. Doch wird das niemals ausgesagt, und wir haben auch keinen Grund anzunehmen, dass es der Dichter so gemeint hat. Wenn Β 155 ff. die Achaier "über das Geschick hinaus" heimgekehrt wären, wenn Here nicht eingegriffen hätte, und wenn Ε 674 ff. Athene den Sinn des Odysseus anderswohin lenkte, weil es ihm nicht "vom Schicksal beschieden" war den Sarpedon — der, wohl nicht aus Zufall, hier Sohn des Zeus genannt wird — zu töten, so verrät wenigstens keine der handelnden Göttinnen irgend welches Bewusstsein, dass sie im Interesse des Schicksals handelt. Das Schicksal kann übrigens sehr gut mit dem Willen des Zeus identisch sein, der ja einerseits, wenn die Achaier nach Hause gefahren wären, nicht hätte vollziehen können, was er der Thetis versprochen hatte, und andrerseits natürlich das Leben des Sohnes schützen wollte (vgl. Π 431 ff., S. 180). Π 707 ff. verkündet Apollon dem Patroklos, dass es ihm nicht Aisa sei — und auch nicht dem Achilleus — Ilios zu erobern, was er nach 698 ff. getan hätte, wenn der Gott nicht dazwischengetreten wäre; hier ist es natürlich nicht das Schicksal, sondern seine durchgängige Freundschaft für die Troer, die den Gott zum Eingreifen

treibt. Ebenso P 321 ff., wo übrigens direkt ausgesagt wird, dass es die Aisa des Zeus ist, deren Vereitelung durch die Achaier Apollon verhindert. Υ 30 trägt Zeus, den es der Troer jammert (21), dafür Sorge, dass Achilleus die Ilios nicht "über das Geschick hinaus" zerstöre; aber die endgültige Zerstörung kann sehr gut von ihm selbst beschlossen sein (vgl. Δ 37 ff.), obgleich er sie so lange als möglich hinausschieben will. Mit dieser Stelle hängt Φ 515 ff. zusammen; auch hier ist es übrigens der Troerfreund Apollon, der den Troern beisteht. Υ 336 ermahnt Poseidon den Aineias, sich vor dem Achilleus zu hüten, damit er nicht "über die Moira hinaus" nach dem Hades gehen müsse; sein Eingreifen hat der Gott 300 ff. mit einem μόριμον motiviert, das ausdrücklich mit dem Gefallen des Zeus identifiziert ist (vgl. oben S. 171).

In der Odyssee finden wir ε 436 ff. eine Stelle von demselben Typus wie die meisten der bisher besprochenen: Odysseus wäre "über das Geschick hinaus" untergegangen, hätte ihm nicht die Athene eingegeben, wie er handeln solle; Athene greift als Freundin des Odysseus ein, und dessen Geschick konnte sich der Dichter sehr wohl als ein von Zeus bestimmtes denken (vgl. ε 33 ff.). Ganz anderer Art ist dagegen die Stelle α 32 ff. Um diese aber recht zu verstehen, müssen wir vorher das Wesen des ὑπέρμορον etwas näher untersuchen, was sich überhaupt empfiehlt, wenn wir auch die eben besprochenen Stellen völlig richtig beurteilen wollen.

Das ὑπέρμορον. Wenn Homer bisweilen erzählt, dass etwas ὑπὲρ μόρον Υ 30, Φ 517, α 34, 35, ε 436, ὑπέρμορα Β 155, ὑπὲρ μοῖραν Υ 336 oder ὑπὲρ αἶσαν Ζ 487, Π 780, Ρ 321 (Διὸς αἶσα) zu geschehen droht oder wirklich geschieht (Π 780, α 34, 35), so ist es einleuchtend, dass man dem Dichter eine durchdachte Auffassung des Schicksalsbegriffes nicht zuschreiben kann. Schon Niese hat betreffs P 321 bemerkt[1], dass die Aisa des Zeus hier nur der vorausbestimmte Ausgang des Kampfes

[1] Entw. d. hom. Poes. 123 Note.

sei, und Tuxen betont noch kräftiger[1], dass was der Dichter Schicksal nennt, oft — besonders gilt dies von den Stellen, wo vom Untergange der Ilios die Rede ist — mit dem zusammenfällt, was in der Fortsetzung der Sage erzählt werden soll. Das bessere Wissen des Dichters den Zuhörern gegenüber, das ist das Schicksal! Allerdings ist ihm dies gewiss nicht bewusst. Vielleicht wurde er übrigens eben dadurch, dass er das, was nach den für den Augenblick gegebenen Voraussetzungen geschehen sollte, aus Rücksicht auf den Fortgang der Erzählung nicht geschehen lassen konnte, zu der Annahme eines unbeugsamen Schicksals getrieben?

Wenn nun Π 780 "die Achaier über die Aisa hinaus mächtig waren", so liegt in diesen Worten ein Selbstbekenntnis des Dichters, dass er seine geliebten Achaier grössere Triumphe habe feiern lassen, als er eigentlich durfte, denn sie sollten ja nach dem unerschütterlichen Plane des Gesanges geschlagen werden. Übrigens bezeichnet Aisa hier gewiss nicht das Schicksal, sondern hat ihre ursprüngliche Bedeutung "gebührender Teil" noch einigermassen bewahrt (vgl. oben S. 157 f.). Man muss sich endlich erinnern, dass in demselben Masse als Homer das Schicksal mit dem Willen der Götter identifizierte, er es nicht als ein absolutes, unentrinnbares darstellen konnte. Denn dass er die Götter als allmächtig auffasste, will doch niemand behaupten. Ein Mann konnte sich getrauen, unter gewissen Umständen "auch gegen den Daimon" den Kampf mit dem Feinde aufzunehmen P 104. Apollon hat selbst gesehen, wie heldenkräftige Männer auch ὑπὲρ θεόν eine Stadt verteidigt hatten P 327. Endlich hören wir ein paarmal (in direkter Rede), dass etwas ἀέκητι θεῶν[2] geschieht M 8, O 720, δ 504, μ 290. Es mag sein, dass dieser Ausdruck

[1] a. a. O. 253 f.

[2] Dieser Ausdruck bezeichnet jedoch an einigen Stellen nur, dass die Götter irgend eine Handlung der Menschen nicht billigten und darum später in entgegengesetzter Richtung eingriffen (so M 8 und vielleicht O 720).

bei Homer nicht überall eine lebendige Anschauung von der begrenzten Macht der Götter wiedergibt, sondern zu einer leeren Redensart herabgesunken ist. Sich aller dieser Stellen mit Welcker als hyperbolischen zu entledigen, dazu ist man jedoch nicht berechtigt. Es wird ja in Sagen, die den homerischen Menschen geläufig waren, erzählt, dass sterbliche Helden Götter überwältigten (z. B. E 383 ff.). Ferner wurden ja die Hindernisse, die ein Mensch in seiner Tätigkeit zu überwinden hatte, als von den Göttern verursacht betrachtet; wenn er sie nun wirklich überwand, so hatte er "trotz der Götter" oder, wie man auch sagen könnte, "trotz des (gottesgesandten) Schicksals" gesiegt.

Das andere Mal aber, wo das ὑπέρμορον wirklich eintrifft, liegt die Sache anders. "Fälschlich", sagt Zeus α 32 ff., "behaupten die Menschen, ihr Unglück komme von den Göttern, während sie durch eigenen Frevelmut über das Geschick hinaus Schmerzen erleiden. Wie nun Aigisthos über das Geschick hinaus die Gattin des Agamemnon heiratete und ihn selbst tötete. Hatten wir ihn doch vorher durch Hermes gewarnt, weil Orestes seinen Vater rächen werde". Hier — wenigstens V. 34 — representiert wirklich der Moros etwas vom Schicksal bestimmtes — aber dies wird auch eigentlich nicht übertreten. *Moros* bezeichnet hier, was der Mensch notwendig, er handle wie er wolle, ertragen muss (zunächst den an sich unentrinnbaren Tod). Aber es finden sich Leiden, die der Mensch durch ein verständiges Benehmen vermeiden kann (wie z. B. ein vorzeitiger, gewaltsamer Tod); wenn er nun durch seinen Frevelmut derartige Leiden über sich bringt, so leidet er etwas über das Geschick hinaus — es ist überhaupt zu bemerken, dass ὑπὲρ an allen Stellen, wo man von einem ὑπὲρ μόρον geredet hat, diese ursprüngliche Bedeutung mehr oder weniger bewahrt hat. — V. 35 wird der Ausdruck ὑπὲρ μόρον von der frevelhaften Tat gebraucht, welche dem Menschen Leiden "über das Geschick hinaus" verschafft. — Was nun die Macht der Götter betrifft, so wird sie gewiss entschie-

den als begrenzt charakterisiert; sie ist aber nicht so sehr dem Schicksal gegenüber, als dem freien Willen des Menschen gegenüber beschränkt. Der Moros kann möglicherweise von dem Dichter als ein dem Menschen von den Göttern auferlegtes Geschick aufgefasst sein. Eben die Antithese V. 33 f. scheint dies anzudeuten. Andrerseits aber ist es unbestreitbar, dass die Götter hier mehr die Verkünder als die Herren des Schicksals zu sein scheinen. Die Stelle ist wahrscheinlich eine Grenzstelle; die Auffassung hat sich zu verändern begonnen, aber der Dichter ist sich dessen noch nicht klar bewusst.

Die Götter dem Schicksal untergeordnet.

Es lässt sich denken, obgleich nirgends bestimmt konstatieren, dass auch einige der oben besprochenen Stellen, wo die Götter die Gebote des Schicksals vollziehen oder ihre Überschreitung verhüten, derartige Grenzstellen seien. Wie fest auch die Überzeugung des Dichters gewesen sein mag, dass das Schicksal mit dem göttlichen Willen identisch sei — wenn er immer häufiger die Götter als Vollzieher des Schicksalswollens in die Ereignisse eingreifen liess, ohne stets bestimmt auszusprechen, dass dieser Wille göttlichen Ursprungs sei, so mussten zuletzt die Götter wenigstens den Zuhörern dem Schicksal untergeordnet erscheinen, und es stand zu erwarten, dass schliesslich der Dichter selbst dieser Vorstellung anheimfallen würde. Es muss scharf betont werden, dass es vor allem die epische Technik war, welche dies bewirkte. Denn das Schicksal war, wie wir gesehen haben, oft nichts anderes als der dem Dichter von ihm selbst oder, noch öfter, von der Sage gegebene Ausgang der Erzählung. Damit diese nicht verkehrt ausgehen sollte, musste er die Götter eingreifen lassen. Das Schicksal stellt sich ihm also bei seinem Schaffen als das primäre, das Ziel, die Götter als das sekundäre, das Mittel dar.

Diese Auffassung wurde noch durch einen anderen Umstand gefördert. Die homerischen Götter waren ja lange nicht immer unter sich einig. Sie streiten unter einander,

und bei ihnen wie bei den Menschen ist es das Geschick der Schwächeren zu unterliegen. Das Schicksal ist auch in solchen Fällen mit einem göttlichen Willen, nicht aber mit dem Willen der Götter überhaupt, sondern mit dem der mächtigen und vor allem mit dem des mächtigsten Gottes identisch. So musste der Dichter zu dem Ergebnis gelangen, dass auch Götter dem Schicksal unterworfen waren ganz wie die Menschen. Diese Auffassung tritt O 117 f. hervor, wo Ares voraussetzt, dass es ihm Moira sein könne, vom Blitze des Zeus erschlagen zu werden. Ferner ε 288 f., wo Poseidon sagt, dass es ja dem Odysseus Aisa ist gerettet zu werden, als er nach dem Lande der Phaiaker gelangt ist. Der Gott weiss gut, dass er dies wohl aufschieben (290), aber nicht verhindern kann (377 f.). Diese Aisa ist nun durch den Beschluss des Götterrats und besonders des Zeus gegeben (α 76 ff., ε 31 ff.), worauf Poseidon 286 ff. anspielt. In der Sage von den Pandareostöchtern υ 66 ff. ist Zeus der Vertreter des Schicksals nicht nur den Mädchen, sondern auch den ihnen freundlich gesinnten Göttinnen gegenüber.

Bisweilen ist aber die Abhängigkeit des Schicksals vom Willen der (höchsten) Götter sehr zweifelhaft. Wenn Polyphem ι 532 ff. in seinem Gebet zum Poseidon alternativ annimmt — natürlich ex eventu — dass es dem Odysseus Moira sein könne ins Vaterland zurückzukehren, so wissen wir allerdings aus anderen Gesängen (den Götterscenen in α und ε), dass diese Moira vom Beschluss der Götter abhing, nicht aber der Kyklop, und jedenfalls müssen wir erst beweisen, dass diese Szenen dem Dichter der ι-Stelle vorlagen, um behaupten zu können, dass es eine gottgesandte Moira und nicht ein über alle Götter erhabenes Schicksal war, dem sich Poseidon etwa unterordnen müsste. Wenn Thetis klagt, dass es dem Achill Aisa sei, nur eine kurze Zeit zu leben (A 416), und dass sie ihn zu einem schlechten Lose gebar (A 418), wenn sie ihn ὠκύμορος nennt (A 417, Σ 95 — unter gewissen Umständen — und

458), wenn sie (Ω 85) und Hephaistos (Σ 405) von seinem nicht zu abwendenden Moros sprechen, wenn sie Ω 132 sagt, dass ihm Tod und Moira bald bevorstehen, so wird auf keine Weise angedeutet, dass es, wie Achilleus selbst Σ 115 f. meint, "Zeus und die anderen Götter" sind, welche die Ker senden werden. Auch Achilleus erwähnt nichts derartiges, wenn er Φ 109 f. sagt, dass auch ihm, dem von einer Göttin geborenen, die starke Moira bevorstehe. Noch weniger kann Here Υ 127 f. die Aisa als eine Vollzieherin des Willens der olympischen Götter auffassen: die achaierfreundlichen Götter seien, sagt sie vielmehr (125 ff.), entschlossen, den Achill heute zu schützen, "späterhin aber mag er das erleiden, was ihm die Aisa bei seiner Geburt zuspann". Die treue Beschützerin des Helden resigniert vor dem stärkeren und zwar hier personifizierten Schicksal.

An allen diesen Stellen sind es jedoch die dem höchsten Gott an Macht unterlegenen Götter, die sich den Gesetzen des Schicksals fügen müssen. Aber selbst Zeus vermag nicht immer, seinen Willen dem Willen des Schicksals gegenüber durchzusetzen. Σ 117—119 ist scheinbar eine andere Gottheit der Vertreter des ihm überlegenen Schicksals: Herakles, erzählt Achill, den doch Zeus Kronion, der Herrscher, unter allen Menschen am meisten liebte, wurde nichts desto weniger durch die Moira und den Zorn der Here bezwungen[1]. Here wirkt gewiss nicht als Dienerin des Schicksals, sondern aus eigenem Triebe, andrerseits aber ist es wahrlich nicht sie, welche über die Moira bestimmt hat. Dass Here ohne Beihülfe der unwiderstehlichen Moira den Herakles gegen den Willen des Zeus um das Leben zu bringen vermocht hätte, ist doch Homer nicht eingefallen. Dies wird am besten durch zwei andere Stellen der Ilias bewiesen, wo Zeus wohl einer Göttin nachgibt, aber nur darum, weil sie sich auf das Gebot des über sie alle

[1] Hiermit ist λ 618 ff. zu vergleichen, wo sich Herakles über den bitteren Moros beklagt, den er, obgleich Sohn des Zeus, während seines Lebens erleiden musste.

stehenden Schicksals beruft. Π 431 ff. will Zeus den Sarpedon, X 166 ff. den Hektor aus einem sicheren Tode retten; an jener Stelle widersetzt sich Here, an dieser Athene seinem Plane, weil der zu rettende “schon längst der Aisa anheimgefallen“ sei (Π 441, X 179). Doch setzen beide Göttinnen voraus, dass Zeus den Helden retten kann, wenn er es will (Π 443, X 181). Here motiviert ihren Widerspruch nicht nur mit der Hinweisung an die Aisa, sondern auch mit anderen Gründen, die an das persönliche Interesse des Zeus appellieren. So macht der Dichter dem Zeus hier wie anderswo zum Herrscher des Schicksals — aber nur prinzipiell; denn Zeus hütet sich wohl, der Aisa zuwider zu handeln. Die Idee eines über alle Götter stehenden Schicksals hat sich schon ausgebildet, aber der Dichter will sie nicht offen anerkennen.

In der Odyssee dagegen wird ω 24 ff. der Gedankengang von Σ 117 ff. wieder aufgenommen, hier ist aber keine olympische Göttin mit der Moira zusammen genannt. Die Seele des Achilleus sagt hier (in der zweiten Nekyia) zu der Seele des Agamemnon: “du warst dem Zeus unter allen Heroen besonders lieb, doch musste auch dir die verderbliche Moira zu teil werden, welcher keiner, der geboren ist, entrinnt“ (V. 29); und später wird beigefügt: “dir war es beschieden einen jammervollen Tod zu sterben“ (34). Hier wird es also, wenngleich indirekt, ausgesagt, dass selbst der Götterkönig gegen die Moira (des Todes) nichts vermag. — Dasselbe bekennt γ 231 ff. im Namen aller Götter die (verkleidete) Athene: “es ist einem Gotte leicht“, sagt sie, “einen Mann selbst aus der Ferne zu retten; gegen den gemeinsamen Tod aber können nicht einmal die Götter einen lieben Mann schützen, wenn ihn die verderbliche Moira ergreift“ (236—238). Der Bereich des Schicksals wird also hier den Göttern gegenüber streng begrenzt, innerhalb dieses Bereiches aber sind diese gegen jenes ohnmächtig. Die Worte der Göttin sind ganz klar

und unzweideutig. Vergebens sucht sie Welcker[1] damit zu entkräftigen, dass der Satz der Athene “ungefähr so viel beweist als der, dass das Geschehene Gott selbst nicht ungeschehn machen kann“; auch in diesem Falle ist natürlich der Gott vom Schicksal gebunden, wenn das erwähnte Gesetz nicht von ihm, sondern vom Schicksal herrührt.

Die Idee des Schicksals und die Entwicklung des Heldenepos.

Es ist ein gemeinsamer Zug aller dieser Stellen, wo die Götter dem Schicksal gegenüber ohnmächtig dastehen, dass sie mehr oder weniger episch gefärbt sind. Auch die Stellen, die auf ältere Sagen anspielen wie Σ 117 ff. und ω 24 ff., geben ganz unzweideutig den Inhalt epischer Gedichte wieder. Dass eben die epische Technik den Schein erwecken sollte, dass die Götter nur Diener des Schicksals waren, haben wir oben gesehen. “Das vom Schicksal beschiedene“ beherrschte, eben weil es mit dem vorausbestimmten Ende der Erzählung identisch war, wie den Dichter, so auch die Götter, die er in seinem Gedichte auftreten liess. Schritt für Schritt ist der Schein zum Sein geworden. Der Dichter wird selbst auf die unzureichende Macht der Götter aufmerksam. Aus dem Volksglauben hatte er z. B. die Vorstellung herübergenommen, dass der Gott einen gewissen Mann liebte. Aber der Volksglaube begnügte sich mit dieser Tatsache. Im Epos wurde es dagegen anschaulich geschildert, was der Gott alles zu Gunsten seines Lieblings tat, und seine Gesinnung wurde psychologisch motiviert. Da musste sich notwendig die Frage aufdrängen: warum hat der Gott nicht den geliebten Mann von dem grössten Unheil, dem Tod, zu retten vermocht? Die Antwort war in und mit der Frage gegeben: das Schicksal liess es nicht zu. Ebenso erzählte der Dichter in den Götterszenen von Plänen und Neigungen, die den Göttern sehr am Herzen lagen, aber doch nicht verwirklicht werden konnten — das war offenbar nicht vom Schicksal beschieden. So wurde beim Dichter durch seine eigene Dichtung der Glaube an ein über die Götter stehendes Schicksal genährt und gefördert.

[1] Gr. G. I 191.

Allerdings wäre es verkehrt, den Schicksalsglauben rein ästhetisch zu erklären. Sein eigentlicher Grund ist in der psychischen Entwicklung des homerischen Menschen zu suchen. Derselbe Zuwachs der Reflexion, derselbe Drang nach Einheit der religiösen Anschauung, dieselbe zunehmende Fähigkeit zur Abstraktion, die wir schon auf anderen Gebeiten der homerischen Götterauffassung beobachtet haben, sind es, welche das Entstehen des Schicksalsbegriffes bedingt haben. Aber die gesteigerte Reflexion manifestierte sich zur Zeit Homers vor allem in der epischen Dichtung. Ohne eine rege Reflexion war überhaupt diese Dichtung nicht denkbar; andrerseits war ja ein episches Gedicht in hohem Masse dazu geeignet, die Reflexion der Zuhörer zu erwecken.

Dass sich die volkstümliche Auffassung über das Verhältnis der Götter zum Schicksal während des homerischen Zeitalters wenig verändert hatte, können wir daraus schliessen, dass der Dichter nur mit einer merkbaren Scheu die Götter dem Schicksal unterordnet. Er verwendet immer die volkstümlichen Redensarten, und wenn er ihnen einen anderen Sinn gibt, so tut er dies entweder ganz unwillkürlich, oder die neue Auffassung wird genau begrenzt und motiviert.

Mit der Entwicklung des Schicksalsbegriffes läuft die zunehmende Personifikation der Schicksalsmächte teilweise parallel. Aisa ist Π 441, Χ 179, wenigstens halb, Υ 127 ganz personifiziert. Die Moira ist Φ 110, γ 238, ω 29 persönlich gedacht; aber ihre Persönlichkeit ist, in altertümlicher Weise, nur mehr unbestimmt angedeutet. Über das Verhältnis der ganz persönlichen Moira (oder Moiren) zu Zeus und den anderen Göttern lässt uns der Dichter im unklaren. Er hat, wie wir gesehen haben, nirgends direkt die Göttin Moira dem Zeus untergeordnet. Aber noch weniger hat er sich dazu verstiegen, den höchsten Gott einer ihrem Ursprung nach niederen, nicht olympischen Göttin ganz offenbar unterzuordnen.

So stellt sich die Entwicklung der homerischen Schicksalsmächte, in ihrem Verhältnis zu den Göttern, im grossen und ganzen als eine durchsichtige und logische dar; ihr fehlt aber gewissermassen der Endpunkt.

* * *

Wenn die Verse 217—222 der Hesiodeischen Theogonie echt wären[1], so hätte *Hesiodos* die Moiren als mächtiger als die Götter aufgefasst. Denn dass der Relativsatz: "welche die Übertretungen der Götter und der Menschen bestrafen", sich sowohl auf die Moiren als auf die Keren bezieht, scheint aus dem Zusammenhang hervorzugehen; erst werden nämlich die Moiren, dann die Keren und dann wieder die gewöhnlichen Namen der Moiren genannt, an welche sich die Relativsätze anschliessen. Die Stelle ist aber gewiss, ganz oder teilweise, verdorben; V. 218 f. ist eine Dublette von 905 f. Entweder eine, vielleicht alte[2], Parallelversion oder ein ungeschickter Interpolator aus unbekannter Zeit hat also die Moiren über die Götter gestellt. — Sonst sind sie bei Hesiodos dem Zeus untergeordnet. Sie sind seine Töchter (mit der Themis), und er hat ihnen die grösste Ehre verliehen (Theog. 904—906). — Dagegen verkündigt die Gaia Theog. 894, dass etwas Wichtiges dem Zeus beschieden sei (εἵμαρτο) — also ist er gewissermassen einem unpersönlichen, aber allerdings nicht begrifflich ausgebildeten Schicksal unterworfen.

Die nachhomerische Entwicklung des Schicksalsbegriffes.

Die Personifizierung der Schicksalsmächte ist bei Hesiodos weiter entwickelt als bei Homer. Die Namen der

[1] S. o. S. 111. [2] Die interpolierten Verse sind wohl älter als Aischylos, wenn Wecklein die ματροκασιγνῆται Eum. 961 f. mit Recht als "Schwester von der gleichen Mutter" gedeutet hat. Dagegen spricht jedoch, dass Quintus Smyrnæus III 756 f. die Moiren zu Töchtern des Chaos macht, also wirklich zu Mutterschwestern der Erinyen. Diese sind nämlich nach Aischylos Töchter der Nyx (Eum. 321 f.), die Nyx aber ist nach der Theogonie (123) Tochter des Chaos.

Moiren werden erwähnt an den genannten Stellen der Theogonie und in einer wahrscheinlich interpolierten Stelle der Aspis, 258—260, wo die Göttinnen nur mit ihren individuellen, nicht mit dem kollektiven Namen genannt werden, und Atropos als die älteste und vornehmste von ihnen beschrieben wird. — Auch der Moros ist Theog. 211 personifiziert; er ist dort Sohn der Nacht.

Kallinos lässt I 8 f. die Moiren jemandem den Tod zuspinnen.

Pindaros sagt Pyth. IV, 145 f., dass sich die Moiren voll Scham abkehren, wenn unter Blutsverwandten Streit ausbricht. Sie sind also hier ethische Mächte geworden, ihr Wirken ist aber auf das Gebiet der Blutsverwandtschaft beschränkt. Dazu stimmt es nicht schlecht, dass sie fr. 30 Bk dem Zeus die Themis als Braut zuführen. Bei *Aristophanes*, Vögel 1731 ff., brachten sie aber den Zeus mit der Here zum Hochzeitsbett zusammen. Als Ehestifterinnen der höchsten Gottheiten müssen die Moiren alte ehrwürdige Göttinnen sein. Dass sie aber in diesen Szenen mächtiger als die Götter seien, ist ein Gedanke, den wir nicht berechtigt sind den alten Dichtern zuzuschreiben.

Dagegen spricht sich bei *Herodotos* I 91 die Pythia sehr bestimmt in eben dieser Richtung aus: “es ist auch dem Gott unmöglich der beschiedenen Moira zu entgehen“. Die Moira ist hier mehr begrifflich als persönlich aufgefasst. Dass das von ihr repräsentierte Schicksal über der Gottheit steht, das ist offenbar eine mehr der Spekulation der delphischen Priesterschaft als dem Volksglauben zugehörige Vorstellung.

Auch die Tragiker haben über das Verhältnis des Schicksals zu den Göttern viel nachgedacht. *Aischylos*, der Choeph. 647 die Aisa ganz personifiziert hat, erwähnt die Moiren Eum. 961 ff. als Göttinnen des Gedeihens und des Rechts und nennt sie dabei 967 “die in allem geehrtesten unter den Göttern“ [1], aber

---

[1] Wenn wir die Konjektur Hermanns τ᾽ ὦ (für τῶν) gutheissen, was fast alle Herausgeber tun.

er nennt auch Zeus "allgewaltig" Hiket. 816. Er lässt sogar Prom. 515 f. die dreigestaltigen Moiren und die Erinyen das Ruder der Notwendigkeit in ihrer Hand haben, und auch Zeus kann τὴν πεπρωμένην nicht entfliehen (518); doch ist es der Titane, der Feind des Zeus, der so spricht. Der Dichter sucht anderswo die Idee des allmächtigen Schicksals mit seinem Glauben an einen höchsten Gott zu versöhnen. Die Choephoroi rufen V. 306 f. die Moiren an "lasset es von Zeus her dahin endigen u. s. w.". Dass Zeus und die Moira sich geeinigt haben, ist wohl der Inhalt der dunklen Schlussverse der Eumeniden. — *Euripides* ist auch nicht zu einer ganz durchgeführten Anschauung über Schicksal und Götter gekommen. Er erzählt in der Alkestis 11 ff., 33 f., wie Apollon die Moiren überlistet hat. Doch scheint es mir zweifelhaft, ob es in der älteren Sage (die schon im hesiodeischen Kataloge erzählt war[1]) wirklich von einem Betrug die Rede war. Aischylos sagt nur Eum. 724, dass der Gott die Moiren "überredete" (ἔπεισε), und Apollon selbst erzählt Eur. Alk. 12, dass ihm die Göttinnen die Rettung des Admetos "bewilligten". Ferner singt der Chor Alkestis 965 f., dass er nichts stärker gefunden habe als die Ananke, und 978 f., dass was Zeus zugesichert hat, das erfüllt er mit ihrer Hülfe (σὺν σοί) — eine Stelle die, vielleicht absichtlich, nicht bestimmt aussagt, ob Zeus oder die Ananke die höchste Macht besitze. Ganz unzweideutig spricht sich dagegen Euripides Iphig. Taur. 1486 aus: die Notwendigkeit (τὸ χρεών), lässt er dort die Athene sagen, ist stärker selbst als die Götter.

So haben Herodotos, Aischylos, Euripides, jeder einmal, bestimmt ausgesagt, dass die Götter dem Schicksal untergeordnet sind. Die Idee eines absoluten Schicksals, die Homer nur selten und unwillig anerkannte, ist also in der Blütezeit der hellenischen Literatur zum vollen Bewusstsein entwickelt. Vorherrschend aber ist sie selbst zu dieser Zeit lange nicht gewesen, geschweige denn, dass

[1] Schol. Eur. Alk. 1 (Hes. fr. 112 Rz).

sie im Volksglauben allgemeine Verbreitung gefunden hätte. —

Bei *Apollonios Rhodios* spielen die Schicksalsmächte keine grosse Rolle und sind wenig persönlich ausgestaltet. Wie Herodotos spricht Apollonios von der "beschiedenen Moira" II 817. Aisa ist nirgends personifiziert. Irgend eine Neigung, das Schicksal über die Götter zu stellen, habe ich bei ihm nicht entdeckt. Diese Neigung entsprang ja bei Homer der lebhaften Darstellung der psychologischen Motive der Götter und ihres Interesses für die Menschen. Bei Apollonios sind die Götterszenen überhaupt, darum auch alle derartigen Darstellungen weit spärlicher als bei Homer und weit weniger lebhaft.

Jahrhunderte später hat *Lukianos* in seinem Ζεὺς ἐλεγχόμενος dem zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben von Zeus und den Moiren eine herbe Satire gewidmet. Nach diesem Volksglauben waren einerseits die Götter die Herrscher und Verleiher aller Dinge; andrerseits war alles durch die Moiren (oder andere Schicksalsmächte) unabwendbar vorausbestimmt und selbst die Götter mussten ihnen gehorchen. Diese beiden Vorstellungen zu durchdenken und in einen leidlichen Zusammenhang zu bringen, hatte man nicht vermocht. Dass zur Zeit des Lukianos die Idee des absoluten Schicksals etwas tiefer gedrungen war als zur Zeit des Aischylos, ist an sich wahrscheinlich und erhält durch diese Satire eine, allerdings wegen ihrer scherzhaften Art nicht unanfechtbare, Bestätigung. — Bemerkenswert ist, dass Lukianos mehrmals von einer Schicksalsgöttin *Heimarmene* spricht; ihr Verhältnis zu den Moiren aufzuklären, fällt dem Zeus sehr schwierig, und der Scherz wird auf die Spitze getrieben, wenn Kyniskos (§ 19) ausruft: "es scheint, als wären nicht einmal die Moiren unter einer guten Heimarmene geboren!" Diese ganz durch die Spekulation geschaffene Schicksalsgottheit wird schon bei *Platon* Phaidon 115 A genannt. Die Stoiker nennen sie oft, doch,

wie es scheint, fast immer in unpersönlicher Bedeutung[1]. *Plutarch* hat über sie eine besondere Abhandlung geschrieben, in der er zwischen der Heimarmene als Kraft (ἐνέργεια) und als Wesen (οὐσία) scheidet. Als Wesen sei sie die Weltseele, welche in drei Hypostasen, Klotho, Lachesis, Atropos, auftritt; das unpersönliche Schicksal ist also über die persönlichen Schicksalsgöttinnen erhoben. Offenbar sind die alten Moiren des Volksglaubens und des Kultus dem abstrakteren Denken der philosophisch geschulten Menschen der späteren Zeit nicht geeignet erschienen, Vertreterinnen des einzigen und unabwendbaren Schicksals zu sein. — Von einer *Pepromene* haben *Isokrates* (I 43) und *Kleanthes*[2] gesprochen.

Quintus Smyrnæus kennt fast alle homerischen Bezeichnungen des Schicksals, sowohl die persönlichen als die unpersönlichen. Die Moiren treten, sowohl absolut als relativ, weit öfter als bei Homer im Plural auf (9 Plural- gegen 11 bis 12 Singularstellen). Als unmittelbar wirkende Todesgöttinnen kommen sie relativ selten vor, und die speziellen, stark konkreten Ausdrücke, mit denen Homer das Wirken der todbringenden Moira beschreibt, sind öfters durch andere ersetzt, die ebenso gut von den olympischen Göttern gebraucht werden könnten (wie Μοιράων ἰότητι I 493, IX 500). Nur dreimal ist die Moira appellativ gebraucht. Aisa ist weit öfter persönlich als bei Homer (doch spricht Quintus 7 mal von der Aisa des Daimon und 2 mal von der des Zeus, dagegen nirgends auf ähnliche Weise von der Moira); einmal (XI 306) nimmt sie selbst am Schlachtgetümmel Teil. Schicksalsgöttinnen überhaupt sind die Moiren IX 416 ff., wo geschildert wird, wie sie den Menschen, die nur durch sie auf die Erde gekommen sind, je nach ihrem Gutdünken bald Schaden, bald Glück bringen, und 499 ff.; die Aisa ist Schicksalsgöttin XIII 473 ff. Sehr bemerkenswert ist, dass sich bei Quintus mehrere Stellen finden, wo die Schicksalsmächte ganz unverkennbar über den

[1] Lehrs Pop. Aufs. 221 f. [2] Lehrs a. a. O.

Göttern stehen. So wird XIV 97 behauptet, dass nicht einmal die Götter ὑπὲρ αἶσαν einzugreifen vermochten, ja "nicht einmal Kronion, welcher der stärkste aller Götter ist und durch den alles geschieht, kann leicht ὑπὲρ μόρον die Aisa zurückhalten"; III 755 ff. haben die Moiren den Rossen des Achilleus, obgleich diese unsterblich sind, bei ihrer Geburt "das Schicksalsbestimmte" (θέσφατα) zugesponnen, darin einbegriffen, was sie zuletzt, nach den Plänen des Zeus, ausführen sollen. VII 70 ff. ist es die Moira, die alle Gaben, welche nicht einmal die Götter schauen können, im Schosse hat und sie den Menschen sendet; XIII 493 ff. schützte keine Gottheit die Troer, denn die Moiren hatten sie in ihr grosses Netz von allen Seiten eingeschlossen; 558—560 hilft nicht einmal Zeus ihrer Stadt, weil auch er, der höchste Gott, sich vor den Moiren beugt. Dass die Aisa sich nicht einmal um die Götter kümmert, wiel sie allein eine solche Stärke besitzt, versichert die Muse III 650 f.; XI 272 ff. sagt Quintus selbst, dass sie weder den Zeus noch irgend einen anderen Gott scheue, ihr Sinn ändert sich nie, wenn sie einmal einem Menschen bei seiner Geburt das Todeslos oder einer Stadt den Untergang zugesponnen hat, durch sie gedeiht und vergeht alles; XII 171 f. ist sie es, welche den Streit zwischen den Göttern leitet. — Also sind erstens sowohl die Moiren als die Aisa weit mehr als bei Homer wirkliche Göttinnen des Schicksals (nicht nur des Todes) geworden. Zweitens tritt uns hier die Idee des absoluten, auch über die Götter erhobenen Schicksals als voll ausgebildet entgegen.

Catullus lässt in seinem Epithalamium Pelei et Thetidos (LXIV 305 ff.) die Parzen, während sie spinnen, die glückliche Ehe und die künftigen Heldentaten des ihr zu entspriessenden Sohnes preisen. Sie sind als Schicksalsgöttinnen, nicht als Todesgöttinnen aufgefasst.

Vergilius[1] nennt in der Aeneis die Parzen, als Todes-

---

[1] *John Mac Innes*, The Conception of *Fata* in the Aeneid. Class. Rev. XXIV (1910), 6.

göttinnen z. B. X 419, 815, wo sie als Spinnerinnen auftreten, und XII 150, wo "Parcarum dies" der Todestag ist (s. u.); XII 147 dagegen und IX 107 sind sie reine Schicksalsgöttinnen. Weit öfter spricht er doch vom fatum oder — am öftesten — von den fata. Er hat also, teils als Römer, teils wohl auch als Sohn einer reflektierenden Zeit, für die unpersönlichen Bezeichnungen des Schicksals eine bestimmte Vorliebe. — Die Götter sind oft, wie bei Homer, die Herren des Schicksals. Ausdrücke wie fatum oder — weit öfter — fata divum (oder deûm) kommen vor II 54, III 717, VI 376, VII 50, 239, 584. An der letztgenannten Stelle heisst es, dass das Volk den Krieg contra fata deûm perverso numine forderte, was wohl so zu verstehen ist, dass sie durch den Krieg die Pläne des Iuppiter vegebens und zu ihrem eigenen Unheil zu durchkreuzen versuchten. Die fata des Iuppiter werden erwähnt IV 614, wohl auch V 784; die der Iuno VIII 292. Die Wägung der Keren durch Zeus ist XII 725 ff. durch eine Wägung der fata durch Iuppiter ersetzt. An anderen Stellen aber sind die Götter dem Schicksal gegenüber machtlos. So Iuno VII 313 ff., wo sie weiss, dass sie den schicksalsbestimmten Gang der Dinge nicht zu ändern, sondern nur zu verschieben vermag (vgl. ε 288 ff.), und XII 147 ff., wo sie sagt, dass sie den Latinern und dem Turnus so lange beigestanden habe, als es (Fortuna und) die Parzen gestatteten; jetzt aber nähert sich der Tag der Parzen. Von Iuppiter heisst es oft, dass er das Schicksal "weiss" und verkündigt, ob deshalb, weil er Herr des Schicksals ist oder nur, weil er allein dessen Gebote kennt, denen er selbst unterworfen ist, ist zuweilen zweifelhaft (I 257 ff., IV 225, XII 791—795). An zwei anderen Stellen aber trifft die letztere Alternative offenbar das richtige: IX 94 ff. erwidert der Götterkönig der Göttermutter, die ihn auffordert, die Schiffe des Aeneas unsterblich zu machen: "quo fata vocas? Wie könnten von sterblichen Händen gezimmerte Schiffe das

Recht zur Unsterblichkeit haben? Welchem Gotte ist eine solche Macht zu teil geworden?“ X 467 ff. sagt er freundlich zu Herakles, dass Pallas nicht, wie dieser wünscht, gerettet werden kann: “stat sua cuique dies“, was 471 f. durch: “etiam sua Turnum fata vocant“ als ein Gebot des Schicksals erläutert wird; und Zeus erinnert daran, dass viele Göttersöhne, ja sein eigener Sohn Sarpedon vor Troja fallen mussten. Die Szene Π 431 ff. ist hier so fortgebildet, dass die Machtlosigkeit des höchsten Gottes dem Schicksal gegenüber, weit stärker als dort hervortritt.

* * *

Schlussergebnis.

Es ergibt sich also, scheint es, als Resultat unserer Untersuchung, dass die Idee des absoluten Schicksals, so weit uns bekannt, auf hellenischem Boden erst durch Homer ausgebildet wurde; dass sie bei ihm selbst in den späteren Partien seiner Gedichte in einer weder durchdachten noch fertigen Gestalt auftritt, aber durch spätere Dichter und Schriftsteller Schritt für Schritt entwickelt worden ist; und schliesslich dass diese Entwicklung grossenteils durch die innere Art der griechischen Dichtung bedingt ist, dass es die Dichter sind, welche durch ihre Betrachtung und Darstellung der Götterwelt in ihrem Verhältnis zu den Menschen zum Begriff des allmächtigen Schicksals geführt wurden. Daneben aber ist auch die zunehmende Spekulation, der gesteigerte Abstraktionstrieb bei der Ausbildung des Schicksalsbegriffs ein sehr wesentlicher Faktor gewesen. Dieser Zug der Reflexion gibt sich bei der homerischen Götterentwicklung auch auf andere Weise zu erkennen: so z. B. werden die homerischen Götter theoretisch als immer mächtiger aufgefasst, in demselben Masse aber werden sie weniger lebhaft dargestellt und greifen — allerdings mit Ausnahme der Athene — seltener in das Menschenleben ein; eine ähnliche Entwicklung zeigt sich, wie gesagt, im

Verhältnis des Zeus zu den anderen Göttern. Der Menschengeist hat stets gestrebt, das Übernatürliche immer einheitlicher, immer abstrakter aufzufassen und ihm dabei eine immer grössere Macht zuzuschreiben; in demselben Masse aber hat sich der Abstand zwischen dem Übernatürlichen und dem Menschlichen immer mehr erweitert.







